

TESIS DOCTORAL

TRADICIÓN Y FORTUNA DE LOS LIBROS DE
ASTROMAGIA DEL SCRIPTORIUM ALFONSÍ

ANA R. GONZÁLEZ SÁNCHEZ

Departamento de Filología Española de la
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad
Autónoma de Madrid

BAJO LA DIRECCIÓN DEL DOCTOR
LUIS MIGUEL VICENTE GARCÍA

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	9
I.1. LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO	12
I.2. ALFONSO X EL SABIO	18
I.3. TOLEDO Y LA MAGIA	27
II. MAGIA Y CÁBALA EN LA CORTE DE ALFONSO X EL SABIO	31
II. 1. ALFONSO X Y LOS CABALISTAS	35
II. 1. 2. BREVE HISTORIA DE LA CÁBALA	37
II. 1. 3. EL CÍRCULO ZOHÁRICO	50
II. 1. 4. EL ÁRBOL DE LA VIDA CABALÍSTICO	54
II. 1. 4. 1. EL TEMA DEL MAL	62
II. 1. 4. 2. EL ALMA HUMANA Y SU PERIPLO A TRAVÉS DEL ÁRBOL	64
II. 1. 5. EXÉGESIS CABALÍSTICA	70
II. 1. 6. LA HERENCIA HISPANOHEBREA	79
III. LA MAGIA EN LA ÉPOCA ALFONSÍ	83
III.1. BREVE HISTORIA DE LA MAGIA	85
III. 1. 1. EGIPTO	87
III. 1. 2. MESOPOTAMIA	102
III. 1. 3. GRECIA	105
III. 1. 4. ROMA	108

III. 1. 5. INDIA Y CHINA	111
III. 1. 6. LA MAGIA ÁRABE	116
III. 1. 7. LA MAGIA MEDIEVAL: MAGIA FRENTE A BRUJERÍA	120
IV. LA TRADICIÓN ASTROLÓGICA	123
IV. 1. BREVE HISTORIA DE LA ASTROLOGÍA	125
IV. 1. 2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA	127
IV. 2. LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA Y LA ADIVINACIÓN	136
IV. 2. 1. BREVE HISTORIA DE LA ADIVINACIÓN	138
IV. 2. 1. 1. EL FENÓMENO PROFÉTICO: LOS PROFETAS BÍBLICOS	159
IV. 2. 1. 2. ANTECEDENTES EXTRABÍBLICOS	161
IV. 2. 1. 3. POSIBLE EVOLUCIÓN DEL PROFETISMO	163
IV. 2. 1. 4. EL FENÓMENO MÍSTICO Y EL PROFETISMO	165
IV. 2. 1. 5. EL PROFETA: UN MÍSTICO CON UNA MISIÓN	169
IV. 2. 1. 6. PROFETISMO ISLÁMICO	171
V. LOS LIBROS DE ASTROMAGIA ALFONSÍES	173
V. 1. PICATRIX	176
V. 2. LIBER RAZIELIS	192
V. 3. LAPIDARIO	209

V. 4. LOS LIBROS DE ASTROLOGÍA	227
VI. LA TRANSMISIÓN DE LOS TEXTOS	245
VII. CONCLUSIONES	252
ANEXO I	258
ANEXO II	259
BIBLIOGRAFÍA	279

AGRADECIMIENTOS

Seguramente esta tesis no existiría de no ser por mi familia, entre otras muchas cosas porque no dudo de que mis raíces toledanas, los veranos pasados en la infancia junto a un castillo del siglo XII, hoy convertido en Parador Nacional de Oropesa, y las primeras visitas a la ciudad mágica de Toledo desde edad muy temprana, dieron lugar a mi interés por la época medieval y la llamada España de las Tres Culturas.

Igualmente estoy en deuda con infinidad de amigos por numerosos motivos, en especial con aquellos que comparten conmigo el interés por estas cuestiones y que se han convertido con el paso del tiempo en compañeros de aprendizaje.

Finalmente querría también reflejar aquí mi agradecimiento a las personas que han colaborado ofreciendo su opinión en cuanto al trabajo realizado y especialmente a mi director, el doctor Luis Miguel Vicente García, por sus consejos, ayuda y buena disposición.

NOTA PRELIMINAR EN RELACIÓN CON LA TRANSCRIPCIÓN DE PALABRAS ÁRABES Y HEBREAS.

Dada la dificultad de utilizar en la presente tesis los sistemas de transcripción habitualmente empleados por hebraístas y arabistas al citar nombres y términos procedentes de lenguas semíticas he optado en la mayoría de las ocasiones por realizar una transcripción simplificada para facilitar su lectura, esto significa que dicha transcripción sólo en algunos casos es la que consideramos plenamente correcta desde el punto de vista semítico. Se antepone aquí, por tanto, la intención de ofrecer una lectura más sencilla y comprensible.

NOTA INTRODUCTORIA RELATIVA AL CONTENIDO DE LA TESIS

La tesis que presento a continuación ha sido redactada en dos partes claramente diferenciadas dedicadas la primera de ellas a recopilar de manera amplia, aunque difícilmente exhaustiva, toda la tradición relacionada con la magia y la astrología en sus niveles más cultos que, procedente de diversos lugares y culturas, recaló en la España medieval en la que vivió el rey castellano Alfonso X el Sabio. Esa larga tradición, a pesar de la distancia temporal y geográfica en la que es necesario moverse, se presenta a sí misma como una cadena de transmisión ininterrumpida que legitima su continuidad en el prestigio de las fuentes sucesivas; en la corte alfonsí se rescatan, por tanto, conocimientos nunca olvidados, pero que se recuperan en ese momento para el mundo cristiano dejando un legado que llega hasta nuestros días. La segunda parte de la tesis se centra en las diversas obras de contenido astromágico salidas del *scriptorium* alfonsí, tratando de exponer no sólo los datos de que disponemos acerca de las mismas, sus traductores y/o redactores, sino también la tradición a la pertenecen y en la que se insertan.

La principal dificultad ante la tarea emprendida radica en el hecho de que se ha de presentar un vasto espectro de culturas y épocas que son realmente imprescindibles para comprender en toda su magnitud la obra alfonsí, así como la circunstancia de encontrarnos ante un tema necesariamente interdisciplinar que escapa de lo puramente filológico, así como de lo científico, lo hispánico o lo semítico.

De la misma forma hay que aclarar también que la división del texto exige que en varias ocasiones se mencionen autores y obras en distintos momentos y apartados, motivo por el cual el desarrollo de los mismos se expone en la sección en que su explicación resulta más relevante o pertinente.

Dentro de esa labor de recopilación indispensable, las ideas que destacan y en las que hasta ahora no se ha insistido lo suficiente a mi juicio serían la importancia del interés, erróneamente minimizado durante demasiado tiempo, de Alfonso X por las cuestiones mágicas en todas sus vertientes, por una parte, y el papel fundamental más allá de lo habitualmente reconocido de los miembros de la comunidad judía más cercanos al rey, por otra. Mi opinión personal, que se recoge en estas páginas, es que la obra astromágica patrocinada por don Alfonso no sólo no es una anécdota más o menos importante dentro de su labor cultural sino que responde al máximo interés personal del

monarca, interés que se vio sustentado por la presencia de diversas figuras plenamente activas y de un peso considerable dentro del mundo místico y esotérico de su tiempo.

La existencia del llamado *Círculo Zohárico* en la Castilla del siglo XIII y la pertenencia al mismo de personajes allegados al rey Alfonso no ha sido en ningún caso suficientemente difundida en el ámbito del hebraísmo y es prácticamente desconocida en el del hispanismo. Aunque nos movemos aquí dentro del terreno de la suposición en muchos aspectos sí conocemos con absoluta certeza la presencia en la corte alfonsí de esas figuras relevantes para el misticismo y la magia y además tenemos referencias suficientes sobre el estrecho vínculo incluso personal que se llegó a establecer en algunos casos con el monarca. Mi opinión es que esta circunstancia no puede ser casual partiendo del reconocido interés de Alfonso X por determinados temas, además me parece verosímil, aunque sea indemostrable en la práctica a día de hoy, que esta vinculación personal de don Alfonso implicase, a un nivel y en una profundidad desconocida para nosotros, un compromiso directo de aprendizaje y praxis.

Para finalizar diré que el tema es tan amplio y complejo que se necesita una visión de conjunto a la vez minuciosa y amplificada de cuestiones que han sido tratadas con considerable prejuicio de manera habitual hasta época muy reciente, por lo que otro de mis objetivos es contribuir en alguna medida a devolver a su lugar preferente la que fue sin duda la obra principal dentro del llamado *renacimiento alfonsí*. Con seguridad el rey castellano consideraba su obra astromágica como el legado más relevante que un monarca de su tiempo podía dejar para la posteridad y como tal hemos de recibirlo nosotros, es decir, como la herencia del saber recopilado durante siglos por diversas culturas y que en el siglo XIII, y aún durante siglos posteriores, constituían el máximo exponente de la sabiduría y el conocimiento humanos.

TESIS DOCTORAL

TRADICIÓN Y FORTUNA DE LOS LIBROS DE ASTROMAGIA DEL SCRIPTORIUM ALFONSÍ

ANA R. GONZÁLEZ SÁNCHEZ

“Un rey para ser tal debe ser el primero de los hombres en conocimiento y sabiduría, pues sólo así deviene reflejo en la tierra de la Inteligencia Suprema”.

Alfonso X

I. INTRODUCCIÓN

Cuando Alfonso X el Sabio nace en Toledo en 1221 dicha ciudad ya contaba con una larga tradición previa que la vinculaba con la transmisión del conocimiento en sus más variados campos y muy especialmente con el estudio de doctrinas y corrientes de pensamiento consideradas por la mayoría como heterodoxas cuando no abiertamente proscritas.

La conjunción de esos tres elementos, la ciudad de Toledo, con su legendaria tradición mágica, la enseñanza que allí era conservada y transmitida, y la figura del rey sabio como catalizador de todos esos conocimientos y saberes dio lugar a uno de los momentos más relevantes de la historia cultural tanto española como europea.

Gracias a la labor propiciada por Alfonso X, Toledo se convierte en una puerta a través de la cual se transmite a Europa el inmenso caudal de conocimiento que el mundo árabe había atesorado en los siglos anteriores y que sin el esfuerzo de traducción llevado a cabo en la ciudad, ya con anterioridad al monarca y continuado por él, habría estado vedado para todo el Occidente cristiano.

La relevancia de esta cuestión es extraordinaria si atendemos al escaso legado de la Antigüedad que de manera directa se había conservado en Occidente. Menéndez Pelayo afirma que, como parte de ese acervo cultural conservado, sólo se pueden

mencionar el *Timeo* platónico, los tratados lógicos de Aristóteles y las compilaciones alto-medievales de Boecio, Casiodoro, Isidoro, Alcuino y Beda¹.

El Oriente islamizado, en cambio, a través de versiones siríacas de transmisión bizantina, conservó los textos de los principales pensadores griegos, además de los saberes de Ptolomeo, Euclides o Galeno, a los que se sumaron los aportes de la propia ciencia árabe matemática, astronómica, geográfica, médica, etc.

Damasco y Bagdad, capitales sucesivas del Califato, fueron sedes de la más elevada cultura de su tiempo. Su vinculación inicialmente directa con Córdoba y, tras la independencia de al-Andalus, de permanente relación e influencia cultural, permitió al mundo andalusí seguir en intenso contacto con los antiguos focos emisores.

La civilización islámica conoció entre los siglos IX y XIII un esplendor científico y artístico sin parangón. En el siglo IX, al-Ma`mun había fundado en Bagdad la denominada *Bayt-al-Hikma* (Casa de la Sabiduría), que fue escuela de traductores, biblioteca, observatorio astronómico y academia de ciencias. En ella se tradujeron numerosas obras de las civilizaciones griega, india y persa y se sentaron las bases para el desarrollo de las matemáticas, la astronomía, la historia y la geografía. Desde la India, a través de Bagdad, se introducen los números indios, el cero y la coma decimal, que fueron asimilados por la matemática árabe. Con las traducciones de los clásicos la civilización árabe también asimiló las ideas de Platón, Aristóteles, Ptolomeo y Galeno.

Toledo, por su parte, una vez fragmentado el estado califal cordobés, fue una de las ciudades de mayor peso en la nueva situación política gracias a su entidad urbana, su densidad demográfica y lo selecto de buena parte de su población, y siempre ostentó, ya desde su pasado visigodo, una cierta superioridad cultural, además de contar con un fenómeno decisivo para el desarrollo de la labor de traducción que en ella tendría lugar; el bilingüismo, consecuencia de la prolongada convivencia de núcleos humanos distintos².

Sus regentes, desde la época musulmana, alientan y protegen el estudio y las artes. Se crea un centro de estudios astronómicos del que surgieron las *Tablas Toledanas*, partiendo del meridiano de Toledo, que eran las más precisas de la época y en las que se basó posteriormente Alfonso X. La ciudad disponía además de grandes bibliotecas como, por ejemplo, la de Ibn al-Hanasi. En Toledo había en la época de la conquista cristiana unos 21.000 árabes y 4.000 mozárabes. Si bien la nobleza árabe

¹ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles, Libro Tercero*, p. 175.

² E. Benito Ruano, “Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo”, pp. 15-17.

huyó hacia el sur, la reconquista no supuso la expulsión de la población musulmana, por lo que muchos optaron por quedarse.

En cuanto a la población judía, cuando Alfonso VI conquista Toledo, la comunidad hebrea representaba el 15% de su población, aproximadamente 4.500 personas, que siguieron viviendo en la judería, dedicados al comercio o al servicio de los reyes, arzobispos y nobles, como recaudadores de impuestos y administradores³.

Bajo el dominio musulmán, los judíos que vivían en la ciudad se arabizan totalmente, hasta el extremo de que muchos de sus documentos, incluso los utilizados en sinagogas, se redactan en árabe. En 1157 llegan a la ciudad los sabios de las academias de Sevilla y Lucena, que huyen de las zonas conquistadas por los almohades; en ese momento se funda la escuela judía toledana, bajo la protección de poderosas familias como la de los al-Fajjar, y florecen los estudios talmúdicos.

No fue la ciudad toledana, sin embargo, la única en la que se desarrolló una actividad traductora digna de mención, sino que se pueden añadir otros lugares como Toulouse, Bezières, Narbona, Barcelona, Tarazona, Zaragoza, Pamplona, León, Segovia o el monasterio de Santa María de Ripoll⁴, pero es evidente que en cualquier caso su labor fue menos importante o de menor repercusión.

El reinado de Alfonso X de Castilla (1252-1284) supone el cambio de una Escuela de Traductores que lleva a cabo su tarea en el ámbito eclesiástico al de la corte real. Las opiniones contrapuestas con respecto tanto a las características del trabajo realizado por los miembros de la Escuela, es decir, si no se trataba más que de traductores o si eran además eruditos versados en los temas de los que se ocupaban, como acerca de la participación más o menos directa del monarca en la labor realizada han sido objeto de estudio y reflexión durante mucho tiempo. Lo relevante, en cualquier caso, es el hecho de que gracias a su trabajo han llegado hasta nosotros obras de variada temática cuya difusión consideró Alfonso X como una obligación moral, pues en sus propias palabras era la manera más idónea de que “las maravillosas virtudes que Dios puso en las cosas fuesen conocidas por los hombres, para que Dios fuese por ellos loado, amado y temido”⁵.

La idea de fondo es que la naturaleza se entiende en la Edad Media como objeto de contemplación simbólica de la obra divina, y de ese modo se llega a la observación

³ <http://www.centrodelasculturas.org.ar/content/view/21/56/1/2/>

⁴ E. Benito Ruano, “Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo”, p. 17.

⁵ A. García Avilés, “Imágenes mágicas. La obra astromágica de Alfonso X y su difusión en la Europa bajomedieval”, en *El legado de Alfonso X*, p. 19.

de las propiedades de plantas y minerales y de los influjos que sobre ellos y sobre las vidas humanas ejercen los astros, muy especialmente en lo que a aplicaciones médicas se refiere.

Siguiendo esta corriente, por tanto, se traducen obras que tratan sobre las propiedades ocultas de las cosas y los efectos mágicos que se podían inducir en objetos y personas por medio de determinadas ceremonias, y en concreto gracias a la llamada ciencia de las imágenes, es decir, la construcción de talismanes, que debía cumplir una serie de requisitos muy exigentes en cuanto a su realización.

Estas cuestiones alcanzan una popularidad que trasciende con mucho el estudio puramente erudito de aquellos sabios versados en el arte de la astronomía, y el propio rey alerta sobre los peligros de prestar atención a charlatanes y agoreros que no sean maestros autorizados ni gentes de buenas costumbres. Las influencias de los cuerpos celestes serán, por tanto, ampliamente aceptadas durante el siglo XIII, aunque seguirá existiendo la duda y la discusión al respecto de su posible origen demoníaco en base a ciertos efectos considerados no naturales⁶.

En este rico y complejo contexto cultural, que la labor del rey contribuirá sin duda a ampliar considerablemente, se desarrolla la vida y la obra de Alfonso X, cuyas características se detallan a continuación.

I. 1. LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Es Amable Jourdain en 1819 quien habla por primera vez de la Escuela de Traductores de Toledo, cuyo significado sería posteriormente recogido por Renan en su obra *Averroes y el Averroísmo* (1852) bajo la denominación de “Colegio de Traductores”, y por Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1881)⁷.

Se denomina Escuela de Toledo, o Escuela de Traductores de Toledo, al conjunto de actividades de traslación e interpretación de textos clásicos, escritos fundamentalmente en árabe, a la lengua latina a través del romance como lengua intermedia y, a partir de un determinado momento, directamente al castellano, desarrolladas a lo largo de los siglos XII y XIII.

⁶ Esta cuestión se desarrolla ampliamente más adelante.

⁷ R. Rodríguez González, “La convivencia basada en la cultura: el ejemplo de la Escuela de Traductores de Toledo”, p. 41.

No puede hablarse de una escuela física como tal, pero sí de una infraestructura sólida en lo relativo a técnicas, y especialmente a la circulación o disponibilidad de códices que obliga a pensar en alguna forma de biblioteca o repositorios de libros; una de las posibles opciones es la biblioteca de la catedral, hipótesis que parece probable en el siglo XIII, aunque es mucho más dudosa durante el siglo anterior. Lo que es indudable es que en Toledo se reunieron importantes bibliotecas durante la época de las taifas y que de esa forma la ciudad se convirtió en depósito de los tesoros de la ciencia árabe, que pasaron a manos cristianas tras la conquista de la ciudad⁸.

A partir de 1085, con la conquista de Toledo por Alfonso VI, la ciudad se convirtió en un importante centro de intercambio cultural. El arzobispo don Raimundo Jiménez de Rada (Gascuña, ?-Toledo, 1152), primera persona relevante en la historia de la Escuela, pese a algunas opiniones que dudan de su verdadero papel al respecto⁹, fue un monje cluniacense que desde 1126 es confirmado como arzobispo de Toledo, y en 1130 es también nombrado Canciller de Castilla por el rey Alfonso VII; inició el proyecto de las traducciones, que alcanzarían un nivel cada vez más elevado hasta adquirir fama en toda la Cristiandad, en competencia con las universidades de reciente creación.

Durante el siglo XII la Escuela tradujo temas diversos, principalmente textos filosóficos y teológicos, destacando en esta etapa la importante figura de Domingo Gundisalvo (Segovia, c. 1110-Toledo, 1181), canónigo de la catedral y arcediano de Cuellar de origen mozárabe, traductor al latín a partir de las versiones castellanas del judío converso sevillano Juan Hispalense, considerado a su vez el iniciador de las traducciones medievales toledanas y experto en astrología árabe.

Las traducciones de obras de astronomía y astrología y de diversas obras de Avicena, Algazel, Avicibrón, Averroes, al-Farabi y algunos otros autores son especialmente importantes, entre otras cosas por haber introducido en Europa corrientes como el sufismo, doctrina musulmana que considera el mundo como una emanación de Dios y que se basa en el ascetismo (*zuhd*), la adoración a Dios (*`ibada*) y el éxtasis místico (*fana'*), todo lo cual da lugar al perdurable movimiento *sufi'*, llamado así a causa del hábito de lana (*suf*) utilizado por los ascetas.

⁸ F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, pp. 82-83.

⁹ M. Gargatagli, "La historia de la Escuela de Traductores de Toledo", p. 11.

Algunos otros de los traductores destacados de este período son Gerardo de Cremona, Miguel Scoto, Marcos de Toledo, Roberto de Chester, Adelardo de Bath, Alfredo de Sareshel, Daniel de Morlay o Hermann el Alemán.

Los judíos y mozárabes tuvieron, como ya se ha mencionado, un papel especialmente importante como traductores, puesto que para muchos de ellos, originarios de al-Andalus, el árabe era, de hecho, su lengua materna, además de tratarse de las minorías más cultas y más intensamente alfabetizadas de la época.

Como consecuencia de la tarea de todos ellos el castellano incorporó un amplio léxico científico y técnico, frecuentemente en forma de arabismos, y renovó su sintaxis hasta llegar a plasmarse en la llamada *norma* alfonsí, con la que Alfonso X no hacía más que institucionalizar la realidad idiomática existente en su reino.

En la etapa de la Escuela desarrollada durante el siglo XII es de destacar la introducción del aristotelismo neoplatónico. Se tradujeron obras de Aristóteles comentadas por filósofos árabes como Avicena y al-Farabi, de autores hispanojudíos como Ibn Gabirol y también se tradujeron el *Corán* y los *Salmos* del *Antiguo Testamento*. Algunas de estas obras servirían de manuales universitarios en épocas posteriores, como el *Canon* de Avicena y el *Arte* de Galeno. Otras materias como astrología, astronomía o aritmética son objeto de estudio al ser vertidas al latín obras de ar-Razi, Ptolomeo o al-Juwarizmi.

En cuanto al método de trabajo empleado por los traductores de la Escuela, durante el siglo XII encontramos a un mozárabe o judío que leían el texto en árabe y lo traducían oralmente al romance o al latín vulgar, mientras que un segundo traductor lo vertía al latín culto. En el siglo XIII seguimos teniendo dos traductores trabajando con los manuscritos árabes; uno de ellos vierte la traducción al romance y el otro al latín.

En la etapa de Alfonso X, ya en el siglo XIII, la labor de traducción por iniciativa real no se limita sólo a Toledo, sino que se fundan, tanto en Sevilla como en Murcia, unos *Studii* o Escuelas generales de latín y de árabe, que no tuvieron, sin embargo, el éxito esperado por lo que nunca rivalizaron con Toledo en este sentido; el trabajo se mantiene especialmente activo entre 1250 y la muerte del rey en 1284.

Buena parte de la labor de traducción se realiza en Toledo, aunque no todo el trabajo; por ejemplo, en el prólogo de una de las obras contenidas en *Los libros del saber de astronomía* se dice que la misma fue revisada en Burgos. Y, de hecho, ni el rey ni la corte permanecieron siempre en Toledo, sino que las estancias reales en la ciudad se limitan a seis durante todo su reinado, siendo la más larga de ellas de un año (de

enero de 1259 a febrero de 1260) y no superando las demás los cuatro meses de duración, mucho menos tiempo del que el monarca pasó en Sevilla, donde llegó a residir durante ocho años seguidos entre 1260 y 1268, en parte debido a que durante ese tiempo su atención estuvo centrada en el sur islámico, y en parte a causa de la inclinación que parece ser que sentía por esa ciudad en concreto¹⁰.

En cuanto a la relación entre la labor de traducción promovida por el rey Alfonso y la realizada en Toledo, implica la existencia de dos grupos de traductores, los de la corte y los de la catedral, aunque se sabe que en algunos casos los nombres coinciden; pero es significativo que, excepto una copia de la traducción latina de Abenragel hecha por Alfonso X, entre los manuscritos del siglo XIII de la catedral de Toledo, mayoritariamente en latín, no se conserva ninguna de las obras realizadas por encargo del rey¹¹.

La retribución recibida por los colaboradores alfonsíes puede que incluyera pagos en dinero, pero la documentación relativa al reinado hace pensar que se trataba más bien de donaciones y de franquicias en concepto de tierras y rentas reales; se sabe, por ejemplo, que Xosse Alfaquí y Garcí Pérez, dos colaboradores científicos, recibieron propiedades en Sevilla en 1253, y que se dieron en 1266 a Yehudah ben Moshe varias casas en Jerez de la Frontera¹².

Sin embargo, lo más significativo es el hecho de que algunos de estos colaboradores mantenían con el rey una cierta familiaridad, como dejará constancia escrita Don Juan Manuel al indicar que, junto a personas reunidas y pagadas para una tarea específica y de corta duración, también existían sabios que formaban parte del séquito permanente del rey. Entre estos últimos que vivían en la corte figurarían Buenaventura de Siena, Pedro de Reggio (ambos notarios de la cancillería real), Garcí Pérez (notario mayor del rey en Andalucía), Abraham Alfaquí (médico de Alfonso X y también después de Sancho IV), Yehudah ben Mosheh (médico del rey) o Ishaq ben Sid (Rabiçag) (uno de los principales prestamistas de la Corona).

Todo ello hace pensar que el vínculo de los sabios con el rey fue más estrecho que el que suele darse en un marco de simple mecenazgo, puesto que la mayoría de las veces además de colaborar en la labor científica, jurídica, histórica o literaria, el

¹⁰ Sin embargo, Toledo siempre se contó entre sus ciudades más amadas y los motivos para centrar en ella la parte más importante de su labor traductora y recopilatoria se apoyaban en su larga tradición previa y en la disponibilidad de los colaboradores toledanos. Véase *El concepto cultural alfonsí* de Francisco Márquez Villanueva, pp. 75-77.

¹¹ E. S. Procter, *Alfonso X de Castilla, patrono de las letras y del saber*, pp. 25-26.

¹² G. Martin, *Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria*, p. 271.

intelectual de la corte alfonsí está directamente implicado en las cuestiones más concretas, administrativas, financieras o médicas, del poder real y su ejercicio¹³.

En cuanto a las obras, en el campo científico destacan las traducciones de textos de astronomía, muchos de ellos compilados en los *Libros del saber de astronomía*, pero también obras matemáticas, de geometría, puramente astrológicas y geománticas de origen árabe.

Se ha considerado como el más importante de los traductores de Alfonso X a Yehudah ben Mosheh ha-Kohen, quien tradujo al latín la *Azafeha* de Azarquiel, el *Libro concluido en los iudizios de las estrellas* de Ali Aben Ragel, considerado la mejor síntesis de astrología greco-árabe, el *Libro de la ochava esfera* de un original caldeo, el *Lapidario* o las *Tablas alfonsíes* en colaboración con Rabiçag, personaje también destacado en cuanto a su formación científica. Es de mencionar, así mismo, Abraham de Toledo o Abraham Ibn Waqar que hacia 1270 traduce *El libro de la constitución del universo* y el famoso *Al-Mi'raj*, traducido al castellano como *La escala de Mahoma*¹⁴.

Si sabemos los nombres de los colaboradores científicos de Alfonso X, la oscuridad es total en cuanto a los encargados de componer las obras legislativas e históricas debido a la vinculación directa del rey con su redacción, algo similar a lo que ocurre con la obra poética, en la que sólo en parte habría participado en realidad Alfonso X; si los nombres de los expertos en ciencias se transmitieron fue precisamente porque las obras que contenían dichos saberes debían ser encargadas a auténticos conocedores de los mismos para tener validez científica.

De especial importancia son las *Tablas alfonsíes* para el cálculo astronómico basadas en las *Toledanas* de un siglo antes y calculadas también según el meridiano de Toledo, aunque se pueden citar igualmente otros tratados técnicos como los *Libros del reloj*, sobre la construcción de relojes, o los *Libros de axedrez, dados e tablas*, así como algunas obras literarias significativas para la narrativa europea, como el *Calila e Dimna*, versión árabe de una colección persa del siglo VIII¹⁵.

¹³ Ibídem, pp. 272-273.

¹⁴ De estas obras se tratará extensamente en apartado posterior.

¹⁵ Sobre los demás libros se aportarán otros datos más adelante, con respecto al *Calila e Dimna* se conservan dos manuscritos en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial, el ms. h-III-9 (de primera mitad del siglo XV) y el ms. X-III-4 (1487).

Las ediciones más destacadas son las siguientes:

-ALLEN, Clifford (ed.), *L'ancienne version espagnole de Kalila et Dimna*, Mâcon, Protat, 1906.

-DÖHLA, Hans-Jörg (ed.), *El libro de Calila e Dimna (1251): nueva edición y estudio de los dos manuscritos castellanos*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2009.

-CACHO BLECUA, Juan Manuel-LACARRA, María Jesús (eds.), *Calila e Dimna*, Madrid, Castalia, 1984.

Se hacen traducciones a diversas lenguas como el latín e incluso el francés, pero el castellano se convierte en la lengua principal de traducción dado que el rey pretende poner las traducciones al alcance de un mayor número de personas, gracias a lo cual se avanza hacia la consolidación del castellano como lengua científica, literaria y de cultura al superar al fin la idea del latín como lengua del saber.

Durante el siglo XIII se mantiene la presencia en Toledo de intelectuales y eruditos que llegan a la ciudad atraídos por su actividad cultural, aunque en este periodo encontramos ya que la mayoría de los traductores son toledanos, destacando entre ellos los de origen judío. También comenzará a predominar la temática científica, con obras astrológicas o astronómicas, físicas y matemáticas frente a las de carácter filosófico.

Algunos de los nombres que pueden destacarse durante esta etapa son Álvaro de Oviedo, Abraham Alfaquí, Semuel ha-Levi Abulafia, Fernando de Toledo, Guillén Arremón d'Aspa, Bernardo el Árabe, Alquibitio de Toledo, Mahomad de Sevilla, Yosef ben-Halí o Jacob Aven-Vena de Córdoba, de los que volveremos a hablar más adelante.

Los nuevos métodos de trabajo que se ponen en funcionamiento suponen tareas como la del *enmendador*, *capitulador* y *glosador*, que se encargan de revisar y completar la labor de los traductores, algo lógico si tenemos en cuenta que el monarca también promovió la redacción de obras originales.

En cuanto a la mítica existencia de una Escuela paralela dedicada a la nigromancia y a las artes mágicas en general, trataremos extensamente más adelante, intentado analizar por qué Toledo era la ciudad donde “podía estudiarse todo lo que un cristiano no debería saber” según las palabras de Márquez Villanueva¹⁶.

La actividad traductora desarrollada en Toledo supuso un importante apoyo para las universidades y sus planes de estudio, sobre todo para las de París, Bolonia o Montpellier, ya que la enseñanza universitaria estaba basada en el análisis y la discusión de textos por lo que, a partir del siglo XIII, se nutrirán de las traducciones llevadas a cabo en Toledo con las influencias que eso conlleva (aristotelismo, sufismo, emanatismo y, sobre todo, averroísmo). Gracias a las traducciones, se generaliza la

-KELLER, John E.-WHITE LINKER, Robert (eds.), *El libro de Calila e Dimna*, Madrid, CSIC, 1967.

¹⁶ La cita está tomada de Marietta Gargatagli, “La historia de la escuela de traductores de Toledo”, p. 12.

corriente aristotélico-tomista y la escolástica. Esta influencia puede hacerse extensible también a la literatura en autores de la relevancia de Dante¹⁷.

La aportación más importante de la Escuela, en cualquier caso, es la relativa a las disciplinas científicas: medicina, matemáticas, astronomía y astrología. El ya mencionado *Canon* de Avicena, la trigonometría islámica, el sistema sexagesimal, las *Tablas astronómicas* de al-Juwarizmi y las obras patrocinadas por Alfonso X, serán el punto de partida de la astronomía europea y fuente de los trabajos de Galileo, Copérnico, Kepler o Newton¹⁸.

En la actualidad sigue existiendo una Escuela de Traductores de Toledo vinculada a la Universidad de Castilla-La Mancha, que dedica sus estudios a las culturas mediterráneas y a la traducción del árabe y el hebreo, en un intento de recuperar y mantener el espíritu que ha hecho famosa a la ciudad como foco de transmisión cultural y lugar de encuentro entre culturas.

I. 2. ALFONSO X EL SABIO

Alfonso X, conocido como el Sabio (aunque en algún momento fue apodado “el astrólogo”¹⁹), nacido en Toledo el 23 de noviembre de 1221 y fallecido en Sevilla el 4 de abril de 1284, fue rey de Castilla y de León al ser hijo primogénito de Beatriz de Suabia y de Fernando III, a quien sucedió el 1 de junio de 1252.

Ya antes de su subida al trono tuvo un papel relevante, por ejemplo, en la conquista del Reino de Murcia (1241) o en la paz con Jaime I de Aragón, que conllevó el matrimonio de Alfonso con su hija Violante, celebrado el 29 de enero de 1249 en Valladolid.

Su participación en la Reconquista se extiende a la toma de plazas como Jerez, Medina-Sidonia, Lebrija, Niebla y Cádiz, e incluso continuó su avance pasando al norte de África, en una operación cuyo mayor alcance fue la expedición a Salé en 1260, aunque el objetivo principal de estas incursiones, Ceuta, se mantuvo en manos islámicas.

En lo que a la política interna se refiere, hubo de enfrentarse a rebeliones como la protagonizada por el infante don Enrique en 1255 o la que encabezó el infante don

¹⁷ A este respecto se puede consultar la obra de Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía, Tomo I, Antigüedad, Edad Media y Renacimiento*, Herder, 1976.

¹⁸ D. H. González, “Escuela de Traductores de Toledo”, pp. 85-86.

¹⁹ En su época tanto la nobleza como el clero le atribuían el sobrenombre de “estrellero” o “astrólogo”.

Felipe, también hermano de Alfonso, y Nuño González de Lara en 1272, debido a las reformas legislativas del rey que amenazaban los privilegios nobiliarios por la creciente intervención del Estado en las legislaciones privativas.

Importante fue también la revuelta mudéjar que, pocos años después de haber renovado la sumisión a Castilla ofrecida ya a Fernando III, se produjo en los territorios de Niebla y Jerez de la Frontera cuando Alfonso X les arrebató la escasa autonomía que todavía tenían. Este hecho, junto con otros incumplimientos de las capitulaciones acordadas en su día con los musulmanes andaluces y murcianos, provocó una sublevación de la población mudéjar del sur peninsular en 1264, apoyada por el rey de Granada.

La rebelión fue fácilmente sofocada en Andalucía en pocos meses, pero en Murcia sería necesaria la intervención combinada de tropas castellanas y aragonesas, comandadas por el propio Jaime I de Aragón. Esta revuelta tuvo como consecuencia la expulsión o huida de muchos mudéjares andaluces, y el despoblamiento de vastas áreas en la Campiña del Guadalquivir.

Alfonso, como hijo de Beatriz de Suabia, además de buscar la hegemonía de Castilla en el territorio peninsular, planteó también sus aspiraciones a la corona imperial de Alemania, logrando su elección en 1257 con el apoyo de Sajonia, Brandeburgo, Bohemia y varias ciudades italianas. Sin embargo, la oposición del papa Gregorio X hizo fracasar sus pretensiones en favor de Rodolfo de Habsburgo, renunciando finalmente don Alfonso en 1276, con el desagrado del pueblo que se vio afectado económicamente en dicho empeño, denominado *fecho del imperio*.

En 1272 tiene lugar el desembarco en Algeciras de los benimerines de Marruecos, campaña durante la cual muere el infante Fernando, heredero del trono, antes de que su hermano Sancho consiguiera rechazar a los musulmanes. En una batalla posterior, ya en 1278, los benimerines derrotan a una flota castellana en el estrecho de Gibraltar, consiguiendo así obligar a Alfonso a aceptar una tregua.

Uno de los principales conflictos a los que tuvo que enfrentarse el rey, sin embargo, fue el de su sucesión; según las *Siete Partidas* debía sucederle el hijo mayor del difunto Fernando de la Cerda (el derecho consuetudinario castellano, en caso de muerte del primogénito hacía recaer la sucesión en el segundo hijo, en este caso, Sancho, mientras que el derecho romano privado, introducido en las *Siete Partidas*, establecía que la sucesión correspondía a los hijos de Fernando de la Cerda), pero al morir Fernando el rey prefirió nombrar heredero en 1278 a su segundo hijo, el futuro

Sancho IV, siguiendo por tanto la tradición castellana y tal vez para evitar un enfrentamiento con éste.

Cuando posteriormente tomó la decisión de nombrar rey de Jaén al infante de la Cerda, Sancho buscó apoyo en Aragón y Portugal, mientras Francia apoyaba a su rival dado que el rey Felipe III era su tío, y se hizo reconocer por unas Cortes reunidas en Valladolid, que depusieron a Alfonso de sus poderes, aunque no del título real. Sólo Sevilla, Murcia y Badajoz permanecieron fieles a don Alfonso.

Nos encontramos ya en ese momento en el año 1282. El rey, confinado en Sevilla, buscó apoyo en el rey benimerín, pero murió antes de poder resolver su enfrentamiento con Sancho, a quien deshereda en su testamento, reconociendo así como sucesores a los infantes de la Cerda. Este testamento fue derogado por Sancho IV, que se proclamó nuevo rey.

A consecuencia de todas estas circunstancias los últimos años de Alfonso X fueron especialmente difíciles. Además, a la muerte de su primogénito se unió la de su hija Leonor y su propio empeoramiento de salud, aunque, como contrapartida, su máximo esfuerzo creador se produjo en esta época. Una hidropesía provocó su muerte en Sevilla, en cuya catedral fue enterrado junto a sus padres, aunque también quiso que parte de sus restos descansaran en la catedral de Murcia, la otra ciudad que le había permanecido fiel²⁰.

Como se ha mencionado ya de especial importancia fue su labor jurídica con la promulgación sobre todo de las *Siete Partidas*, de considerable influencia en el ordenamiento castellano y que supone la recepción del derecho romano en Castilla, incorporándose así a la corriente europea del “derecho común”.

Con todo ello Alfonso X pretendía renovar y unificar los diversos fueros que regían sus dominios. Los primeros intentos habían sido el *Fuero Real*, para las ciudades del país, y el *Espéculo*, primera redacción de un código legal unificado, promulgado en 1255. Pero la decisión de Alfonso de optar al trono imperial supuso la elaboración de un nuevo código legal ampliado, basado en el *Espéculo* y en el derecho romano-canónico, que serían finalmente las *Siete Partidas*, redactadas entre 1256 y 1265.

²⁰ En el presbiterio de la Catedral de Murcia se conservan las entrañas de Alfonso X, aunque su destino final, según la voluntad del monarca, hubiese debido ser Tierra Santa. En la inscripción que puede leerse en la urna que contiene sus restos figura escrito lo siguiente: "Aquí están las entrañas del señor rey Don Alfonso X, el qual muriendo en Sevilla por la gran lealtad con que esta cibdat de Murcia le sirvió en sus adversidades las mandó sepultar en ella."

Es de destacar también la labor de repoblación emprendida por Alfonso X tanto en los territorios reconquistados como en las regiones del norte y del interior, en este caso con la intención de reforzar la jurisdicción real en zonas en las que tradicionalmente habían predominado los señoríos de distinto tipo.

Pero sobre todo, y como ya ha sido también mencionado, el reinado de Alfonso X destacó en el terreno cultural; la adopción del castellano como lengua oficial, la creación de escuelas de investigadores y traductores en Murcia, Sevilla y Toledo (consta que en el año 1254 ya había traído a Sevilla algunos maestros de Oriente para la realización de diversos trabajos en este sentido), así como la producción de una abundante obra de carácter tanto literario, como histórico y científico.

Su corte acogió a numerosos trovadores de diferentes lugares, como Guiraut Riquier, Bonifacio Calvo o N`At de Mons, entre otros, además de poetas o músicos gallegos, provenzales, italianos, musulmanes y judíos de ambos sexos, hasta el punto de que las Cortes de Valladolid en 1258 desean que el rey establezca algún tipo de límite en este sentido²¹.

Alfonso X patrocinó, supervisó y se cree que también participó en la composición de una ingente obra literaria que dará origen a la prosa en castellano. Los manuscritos alfonsíes son volúmenes lujosos, de gran calidad caligráfica e iluminados profusamente con miniaturas. La variedad geográfica de la lengua es la de Toledo de la segunda mitad del siglo XIII, aunque en el terreno de la lírica, Alfonso X usó el galaico-portugués, lengua en la que se escribieron las *Cantigas de Santa María*, cuatrocientos veintisiete poemas narrativos y líricos que adoptan una métrica muy variada basada en la estructura de canción con estribillo o *rondeau*; la mayor parte de ellos relatan un acontecimiento milagroso a modo de episodios legendarios, como era habitual en el género de las vidas de santos, aunque algunas de estas canciones son “cantigas de loor”, o himnos en alabanza de la Virgen que van acompañadas de su partitura musical. A partir de la cantiga número cuatrocientos, el contenido se centra en un calendario litúrgico, especialmente de celebraciones marianas.

Además se conserva un conjunto de poemas de “escarnio y maldecir” escritos también en lengua galaico-portuguesa dirigidos a grandes hombres, tanto eclesiásticos como laicos, y a otros poetas, como Pero da Ponte, que perteneció a la corte de su padre.

²¹ F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, p. 116.

Dentro de la obra en prosa destaca, aparte la obra jurídica ya mencionada y en la que se puede incluir también el *Setenario*, a pesar de que por su contenido mixto se ha dudado de su género, el *Calila e Dimna*, libro de cuentos ejemplares o *exempla*, uno de los primeros casos, junto con el *Sendebär*, de adaptación de la cuentística árabe a la literatura en castellano y, aparte los relatos contenidos en las crónicas alfonsíes procedentes de cantares de gesta o leyendas, la única obra de ficción debida al mecenazgo de Alfonso.

La primera obra de contenido religioso, por su parte, fue una compilación hecha a petición del rey por Bernardo de Brihuega, un canónigo de Sevilla, que reunió un conjunto de hagiografías en latín. También hay que mencionar algunas obras de gran interés que se perdieron, como la versión de la leyenda árabe de la visión de Mahoma del Cielo y el Infierno, que nos es conocida por su versión francesa. Igualmente, el original de un relato cristiano de un viaje al otro mundo titulado el *Purgatorio de san Patricio* se cree que se debió al equipo alfonsí.

En cuanto a la obra de carácter histórico tenemos la *Estoria de España*, desde los orígenes bíblicos y legendarios de España hasta la inmediata historia de Castilla bajo Fernando III, basada en fuentes bíblicas y en las dos grandes crónicas latinas que proporcionaban el conocimiento más completo de la historia de España de aquel tiempo; el *Chronicon mundi* (1236) de Lucas de Tuy, y *De rebus Hispaniae* (1243) de Rodrigo Ximénez de Rada, además de otras crónicas latinas medievales, la historiografía clásica latina, leyendas eclesiásticas, cantares de gesta en romance e historiadores árabes.

Esta obra dará lugar a partir de 1272 a otro monumental proyecto simultáneo, la compilación de una historia de carácter universal titulada *Grande e general estoria*, que aspira a ser una historia universal y que quedó incompleta, cuyas características y fuentes son similares a las de la *Estoria de España* y que tiene también una misma finalidad, que es la de vincular su monarquía desde el origen de los tiempos con su propio reinado, es decir, presentar una adecuada justificación histórica fundamentalmente a sus pretensiones imperiales.

Entre las obras llamadas recreativas se encuentran un tratado de cetrería de Muhammad ibn Allah al-Bayzar, el *Libro de los animales que caçan*, y un libro sobre juegos de mesa que describe el ajedrez, los dados y las tablas, el ya mencionado anteriormente *Libro del axedrez, dados e tablas*, que es el tratado de ajedrez más antiguo que se conserva en Europa y está además ilustrado con numerosas miniaturas que muestran las distintas posiciones del juego. Sus compiladores recurrieron a la

traducción de textos en lengua árabe preexistentes, algunos de ellos de gran prestigio como el de al-Suli, y otros procedentes de los *mansubat*, repertorios de jugadas en los que se buscaba la belleza en el desarrollo de las mismas en lugar de primar su rapidez y efectividad.

En cuanto a la obra científica, son libros destacados el *Lapidario*, el *Picatrix*, los *Libros del saber de astrología*, el *Libro de la ochava esfera*, el *Libro complido en los iudizios de las estrellas*, el *Libro de las cruces*, los *Cánones de Albateni* y la obra que dio a Alfonso X fama de sabio en su época, las *Tablas alfonsíes*, de amplia difusión en toda Europa. De estas obras nos ocuparemos detenidamente más adelante.

Tanto de las obras de carácter jurídico como de las históricas y artísticas disponemos de varios textos diferentes que no son repeticiones sino reelaboraciones hechas con la intención de ampliarlas o mejorarlas; por ejemplo, se conservan varias copias del *Fuero Real*, hasta tres redacciones del *Espéculo*, versiones sucesivas de las *Partidas* y del *Setenario* y tres ediciones de las *Cantigas de Santa María*²².

Como dato significativo se suele mencionar la predilección de Alfonso X el Sabio por el número siete (su propio nombre es la suma mágica de siete letras), cifra llena de simbolismo religioso para todos los colaboradores de sus escuelas, fuesen judíos, musulmanes o cristianos. La preeminencia del siete se refleja ya en una obra de juventud del rey (aunque no hay acuerdo en este punto con respecto a la fecha de redacción), el *Setenario*, de título esclarecedor, en la organización de las *Siete Partidas* y también en las *Cantigas*²³.

Esta consideración del número siete como simbólico procede de Babilonia y se origina a partir de la observación del curso de las cuatro fases de la luna, en su condición de medidora del tiempo, cada una de las cuales dura siete días; de ahí surge la idea de la septena como periodo completo, y el concepto de un todo acabado y perfecto. Este simbolismo se conservará en todas las tradiciones posteriores.

Con respecto a la debatida cuestión de la participación de Alfonso X en la producción de la obra que promovió, parece que la opinión mayoritaria confirma que, además de impulsor y mecenas, fue el responsable de la elección de los libros que debían componerse, además de supervisar el resultado final y de intervenir en cuestiones de estilo.

²² En anexo se incluye la relación de todas las obras con sus correspondientes manuscritos, ediciones y estudios.

²³ E. Tejero Robledo, "El siete, número cósmico y sagrado. Su simbología en la cultura y rendimiento en el Romancero", pp. 225-226.

En los prólogos de las obras de carácter científico se menciona de forma expresa el hecho de que el monarca no fue un mero coordinador del trabajo y se cita a continuación a compiladores, traductores y autores, pero en las obras históricas, jurídicas y artísticas la escasez de datos concretos es muy notable y nos remite a la consideración de equipos anónimos de trabajo de los que el monarca sí se considera responsable tanto en la concepción como en la ejecución del trabajo²⁴.

A partir de su obra la *norma* utilizada en castellano dejará de ser la usada en Burgos y pasará a ser la de Toledo (*lingua tholetana* será la primera denominación para la lengua castellana o española). Las carencias de vocabulario científico y filosófico, así como de conectores de oraciones complejas a las que hubieron de enfrentarse los traductores alfonsíes favorecerán un importante desarrollo de la prosa en castellano. La incorporación de préstamos supuso un aumento notable del léxico castellano, gracias a la utilización de neologismos que adaptaban su fonética a los usos de la lengua romance. Cuando una palabra aparecía por primera vez en la escritura, era definida y a partir de ese momento se incorporaba al resto de la obra.

Finalmente, y ya al margen de su producción cultural, una cuestión que se debe mencionar por su significación es la relación que Alfonso X mantuvo con las minorías religiosas de su reino. En cuanto a los judíos se puede hablar de dos actitudes muy diferentes durante su reinado; hasta 1280 los favoreció abiertamente, a pesar de la existencia de algunas medidas discriminatorias comunes con el resto de Europa, muchas de ellas derivadas de decretos conciliares, pese a que es un hecho que tradicionalmente los reyes hispanos se opusieron a llevar a la práctica la totalidad de las medidas represivas elaboradas por los pontífices romanos, especialmente a lo largo del siglo XIII. Durante esta época Alfonso X benefició a los judíos en el reparto de tierras musulmanas conquistadas, y se rodeó de judíos tanto en la recogida y administración de las rentas reales como en la corte, donde desempeñaron el papel de almojarifes, médicos y traductores.

Sin embargo, en los años 1279-80, la caída en desgracia del almojarife mayor don Çag de la Maleha supuso un endurecimiento en la vida de los judíos castellanos; muchos fueron expulsados de la corte y se impuso a las aljamas un elevadísimo tributo anual cercano a los 4.500.000 de maravedíes²⁵.

²⁴ M. V. Chico Picaza, "El *scriptorium* de Alfonso X el Sabio", en Memoria de Sefarad, p. 269.

²⁵ M. González Jiménez, "Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos", en *El legado de Alfonso X*, p. 13.

A pesar de todo, algunos judíos ilustres siguieron gozando de la confianza del rey, como por ejemplo, Todros Abulafia, llamado el Viejo. Todros ben Yosef ha-Levi Abulafia nació en Toledo en 1220 y estuvo estrechamente relacionado con los notables de la comunidad judía, además de formar parte del grupo de intelectuales y eruditos que rodeaba al rey.

Es fácil confundir al citado Todros con otra personalidad relevante de esta época de nombre casi idéntico, del que se ignora su posible parentesco con el anterior y que sí fue encarcelado en 1281: Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, nacido en 1247, y que fue el poeta más destacado de la poesía hebrea en la corte alfonsí, representante de la poesía hebraico-toledana, que llega a su cima en el siglo XIII, caracterizándose por el mantenimiento de las bases poéticas de la escuela andalusí, que se desarrolló a partir del siglo IX bajo la dominación musulmana, y a la vez por sus innovaciones literarias, que reflejan la influencia de la literatura castellana. Como se mencionó ya anteriormente, cuando a mediados del siglo XII los centros culturales judíos en territorio musulmán son destruidos, Toledo se convierte en el centro literario hispanohebreo más importante.

La obra poética de Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia es un documento que describe la difícil situación que vivió en la corte alfonsí, rodeado de enemigos, y que nos muestra también su admiración y las alabanzas que dedicó a la figura del rey. La imagen de Alfonso X que se refleja en su poesía es la de una fuerza central y positiva que emana luz y justicia y la de un gobernante poderoso, a quien todos temen, pleno de virtudes y de poderes sobrenaturales²⁶. Habría que añadir a todo lo anterior el hecho de que bastantes de los poemas de Todros ben Yehudah revelan un cierto conocimiento de la cábala que se encontraba en pleno apogeo en España en esos momentos, como veremos más adelante.

El caso de los mudéjares es diferente porque a partir de la revuelta de 1264-66 su número descendió hasta convertirse en una minoría residual. Desde el punto de vista jurídico y fiscal su situación era similar a la de los judíos, es decir, que gozaban de libertad de culto, podían poseer bienes en propiedad y tenían una cierta libertad de movimientos. Pero, en cualquier caso, las relaciones de los mudéjares con los cristianos fueron difíciles y conflictivas, puesto que siempre pesó sobre ellos la sospecha de la colaboración con los musulmanes granadinos y norteafricanos²⁷.

²⁶ A. Dorón, "La imagen de Alfonso X el Sabio en la creación literaria hebrea", p. 137.

²⁷ M. González Jiménez, "Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos", en *El legado de Alfonso X*, p.13.

Sin embargo, es un hecho que, pese a esta eterna desconfianza, los mudéjares son hasta cierto punto mejor tratados que los judíos tanto en las *Siete Partidas* como en las *Cantigas de Santa María*, tal vez por el peso de la tradición religiosa cristiana que siempre presentó a los judíos como los enemigos y asesinos de Cristo. Aunque la realidad, como es sabido, es que muchas medidas legales nunca se llevaron a la práctica y resultan incluso irónicas, por ejemplo, si pensamos en aquella que prohibía a los judíos ejercer cargos públicos, cuando el propio rey los empleaba en su administración a todos los niveles.

En cualquier caso, y a pesar de las posibles sombras que pudieran existir, y obviamente existieron también durante el reinado de Alfonso X el Sabio, la opinión general es que se caracteriza por la moderación y la tolerancia a niveles no equiparables con otros reinados ni en España ni fuera de ella, gracias a todo lo cual son muchos los medievalistas que han considerado al siglo XIII una especie de “siglo de las luces”, en palabras de Emilio Mitre Fernández, como reconocimiento a los avances que especialmente en el terreno cultural se realizaron en este periodo y que sentaron las bases para posteriores progresos en cuestiones tanto científicas como literarias. La aportación del rey Alfonso en este sentido es de una importancia indiscutible y justificante del hecho de que su nombre se asocie ya desde la época de su reinado con la protección y el estudio de las ciencias y las letras.

Su obra, según Márquez Villanueva, no es sino la culminación de un vasto proyecto de gobierno al que caracterizan la claridad de objetivos y la tenacidad con que es llevado a la práctica. Alfonso X no era un bibliófilo, sino un activo estudioso sin comparación en el mundo cristiano y sólo próximo a figuras como al-Ma`mun, al-Hakam II o Ibn Di-l-Nun de Toledo, que en Occidente se admiraban y temían al mismo tiempo. Su proyecto de renovación cultural abarcaba así Oriente y Occidente, disociando, por fin, latinidad y saber²⁸.

La autoridad real comienza de este modo a reemplazar a la Iglesia en la dirección de la cultura; por ejemplo, entre la normativa fundacional de la Universidad de Salamanca destaca la carta otorgada por el rey Alfonso X el Sabio el día 8 de mayo de 1254 por la que se establece la organización y dotaciones financieras, y que resulta decisiva en este sentido dentro de la actividad del monarca castellano al ignorar la

²⁸ F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, pp. 28-29.

teología y favorecer los estudios jurídicos. La obra alfonsí aparece así como única en su época al acoger un doble legado bajo sus formulaciones hispano-oriental y latina.

I. 3. TOLEDO Y LA MAGIA

Los libros relacionados con la astrología (o astronomía), la magia, la alquimia, la cábala y otras disciplinas afines son una parte importante y muy considerable de la producción escrita bajo la dirección y tutela de Alfonso X el Sabio.

Las obras dedicadas en concreto a la astrología son las más numerosas en el *scriptorium* alfonsí, pero también encontramos libros importantes en el terreno de la magia y de la cábala hebrea, que ponen de relieve con claridad el interés que estos temas despertaban en el rey y sus colaboradores.

Esta circunstancia cobra un especial significado si la ponemos en relación con la historia toledana y su antigua tradición mágica. El interés del monarca y su escuela, unido a la leyenda de la ciudad de Toledo como centro de estudios esotéricos, justifica por sí solo la controversia sobre la existencia o no de una escuela de nigromancia, paralela a la de traductores, dedicada al estudio y la práctica de las enseñanzas ocultas.

Algunos autores, como Jaime Ferreiro Alemparte, han estudiado con detenimiento las fuentes literarias en las que se pueden rastrear las referencias y alusiones a la existencia de una escuela de nigromancia en Toledo. La mayoría de estas fuentes son consideradas tendenciosas, sin embargo, por tratarse de autores religiosos, sobre todo cistercienses, detractores de cualquier conocimiento filosófico o científico.

Los relatos más antiguos sobre la nigromancia toledana se sitúan temporalmente en el siglo XIII, tal vez porque hasta ese momento el fanatismo y la intolerancia religiosa no habían alcanzado aún una expresión tan considerable en Europa, pero en cualquier caso es un hecho que detrás de esas alusiones se esconde la sospecha y la hostilidad hacia toda influencia cultural que llegara de España debido a su constante contacto con el mundo musulmán.

La convivencia de religiones en la España medieval siempre fue vista de manera desfavorable por el catolicismo europeo de la época, y estas presiones exteriores consiguieron que la Iglesia española fuera extremando su posición de forma que la propaganda oficial acabó generando esa representación herética, cuando no abiertamente subversiva, de la ciudad de Toledo, pero también de otras como Salamanca que contó igualmente con una legendaria academia pública de magia.

Las fuentes literarias demuestran, en todo caso, que a comienzos del siglo XIII Toledo ya es vista como la ciudad donde se enseña la ciencia diabólica, de manera que encontramos que España en la Edad Media tiene dos metas de carácter distinto; Santiago, objetivo de la masa de peregrinos que se dirige a visitar la tumba del apóstol en Compostela, y Toledo, adonde viajan las minorías más ilustradas en busca de conocimiento. Quienes en ese momento llegaban a Toledo con la intención de acceder a una enseñanza de carácter científico ya corrían el riesgo de ser tachados de magos o nigromantes al volver a su patria²⁹.

Algunas de las leyendas que nos han llegado en las que se menciona esta cuestión las debemos a autores como Cesario de Heisterbach, Odo de Cheriton, Salimbene de Adam, Alberico de Tres Fuentes, Etienne de Bourbon, Martín de Troppau, Wolfram de Eschenbach, Herbort de Fritzlar o Heinrich von dem Türlin, entre otros. Contamos también con ejemplos en nuestra propia literatura, como es el caso de uno de los *exiemplos* de *El conde Lucanor* de don Juan Manuel, titulado “De lo que contesçió a un deán de Sanctiago con don Yllán, el grand maestro de Toledo”, que tiene como protagonista a un nigromante de dicha ciudad.

En algunos de estos relatos encontramos también las primeras versiones novelescas del palacio encantado de Toledo al que alude el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada en su crónica *De rebus Hispaniae*, palacio construido por Hércules cuya entrada estaba en la parte más alta de la ciudad, y que habría permanecido cerrado hasta que el último rey godo, don Rodrigo, lo mandó abrir en busca de tesoros, encontrando en su lugar la profecía escrita de la próxima invasión musulmana.

Al destruirse el palacio tras la entrada en él de don Rodrigo, dejó en su lugar una cueva poblada de fantasmas, según cuenta la leyenda, que podía hacer ricos a quienes se aventurasen a entrar en ella, pues estaba llena de impresionantes tesoros, y también podía hacerles poseedores de todo el conocimiento y poder que pudieran desear. A cambio, los riesgos eran enormes, puesto que la mayoría de quienes entraban en la cueva no volvían a salir de ella jamás. La leyenda cuenta también que a dicha cueva acudían los nigromantes de toda España a ejercitarse en la magia y, en su versión más tenebrosa, que en algunos casos se realizaban allí sacrificios humanos³⁰.

²⁹ J. Ferreiro Alemparte, “La escuela de nigromancia de Toledo”, p. 209.

³⁰ Sobre este tema se puede consultar *La cueva de Hércules y el Palacio encantado de Toledo* de Fernando Ruiz de la Puerta, Bremen, 2004.

Asociada a la Cueva de Hércules se encuentra también la leyenda de la Mesa de Salomón, conocida igualmente con los nombres de Tabla o Espejo de Salomón³¹, leyenda que narra cómo el antiguo rey de Israel escribió en ella todo el conocimiento del universo, la fórmula de la creación y el nombre verdadero de Dios, codificado, pero deducible, y que, por tanto, puede dar a su propietario el conocimiento y el poder absolutos, aunque afirma también que el día que sea encontrada el fin del mundo estará próximo.

Se trataría, por tanto, de un objeto único por su valor tanto esotérico como material, pues se dice que estaba construida con madera, oro y esmeraldas engastadas, y que habría estado guardada en el Templo de Jerusalén hasta el año 70 para ser encontrada por los árabes en Toledo en los primeros días de la conquista del territorio peninsular³².

Las teorías sobre el destino posterior de la Mesa son variadas, pero alguna de ellas afirma que continúa estando en Toledo, razón por la cual es un tema aún de actualidad por el interés que sigue despertando la posibilidad de su existencia; como se puede apreciar la leyenda medieval sigue viva y todavía dando lugar a controversia y generando todo tipo de rumores, incluidos los relativos a conspiraciones que pretenderían evitar el descubrimiento tanto de la cueva de Hércules como de la Tabla.

Es evidente, en cualquier caso, que el nombre de Toledo está tradicionalmente unido a la práctica mágica a unos niveles que sitúan a la ciudad en un lugar privilegiado, y que las primeras fuentes literarias que nos informan de ello datan de los primeros años del siglo XIII, es decir, que en la época alfonsí la fama de la ciudad en este sentido ya estaba plenamente consolidada.

También en buena medida dentro del terreno de la leyenda existe igualmente la posible relación de la Orden del Temple con Toledo, relación no documentada históricamente, a pesar de que la tradición vincula a los templarios con una zona muy concreta de la ciudad, la del barrio de San Miguel. Sí se sabe con certeza que el rey Alfonso VIII donó el castillo de San Servando a la Orden para que custodiaran la ciudad, y que la presencia templaria allí se mantuvo hasta el año 1308. Precisamente aquí surge otra leyenda en la que aparece Alfonso X; dicha leyenda cuenta que el rey, interesado como estaba por el conocimiento oculto, deseaba descubrir los secretos de la

³¹ Para algunos autores, como el ya citado Fernando Ruiz de la Puerta, se trataría de dos objetos distintos, siendo el Espejo un instrumento de adivinación capaz de ver todo lo que está oculto.

³² Puede verse sobre esta cuestión el artículo de María Jesús Rubiera Mata “La mesa de Salomón”, pp. 26-31.

Orden, motivo por el cual envió a un espía para que le informara de todo lo que en sus encomiendas acontecía. El resultado, sin embargo, fue que el espía real, tras pasar un año en compañía de los caballeros, se negó a desvelar sus secretos, incluso aunque fuera a costa de su vida. El rey no consiguió, por tanto, y siempre según la leyenda, tener acceso al conocimiento que tal vez custodiaban los templarios.

Desde un punto de vista histórico el vínculo de Toledo con la magia se pierde en la más lejana antigüedad; ya entre los años 80 y 90 d. C. San Eugenio, el primer obispo cristiano de Toledo, expulsó de la ciudad a los numerosos magos y adivinos que habitaban en ella³³. De igual forma, en el Toledo visigótico las artes mágicas debían estar considerablemente extendidas, puesto que en diferentes Concilios se publican cánones en contra de estas prácticas, aclarándose además que del recurso a la magia y a la adivinación no estaban exentos, al parecer, ni miembros de la Iglesia ni jueces³⁴.

Durante los siglos X y XI parece que circularon por el Toledo musulmán numerosos libros dedicados a la magia, como el *Sol de las ciencias* de Abu-l-Abbas-el Alboni, el *Juicio de la ciencia arenaria o geomancia* de al-Zanuti, los *Pronósticos sobre figuras y contemplaciones celestes* de Abu-l-Masar o el tratado llamado *Nacimientos* del judío toledano Ben-Azsi-Aljaubi, entre otros muchos³⁵. Como es sabido, Toledo se convirtió durante este periodo en lugar de destino de importantes bibliotecas, como la de al-Hakam II, que contenían además de otras materias un considerable número de obras de contenido mágico, a consecuencia de la guerra civil en Córdoba que acabó con el califato y que supuso la creación en Toledo de la taifa gobernada por los Banu-Di-l-Nun, cuyo gobierno destaca por su elevado nivel cultural y su tolerancia religiosa, siendo el más importante de los cuatro reyes de esta dinastía al-Mamoun, que gobernó entre los años 1043 y 1075, y cuya corte se convierte en refugio de poetas, filósofos y eruditos.

A consecuencia de esta apertura y tolerancia es de suponer que proliferó el estudio de las artes mágicas hasta tal punto que a partir del siglo XII Toledo se considera ya como la capital de la nigromancia, que pasa a denominarse *Scientia* o *Ars Toletana*, y surge la idea de la Escuela de Nigromancia, de la que ya hemos hablado anteriormente, y cuya localización física se situaría en la también mencionada Cueva de Hércules.

³³ F. Ruiz de la Puerta, *Historia de la magia en Toledo*, p. 26.

³⁴ *Ibídem*, p. 33.

³⁵ *Ibídem*, p. 53.

Desde ese momento las leyendas acerca de los personajes que han tenido relación con Toledo y con la magia han sido innumerables e incluyen incluso a un Papa, como es el caso de Silvestre II (Gerberto de Aurillac) que según la leyenda habría sido instruido en España, entre otros lugares en Toledo, tal vez en la década del 960 al 970 y que gracias a sus artes mágicas habría conseguido alcanzar el papado³⁶, o ya a finales del siglo XIV y principios del XV encontraríamos al nigromante quizá más famoso que nos ha dejado la leyenda, es decir, Enrique de Aragón, el Marqués de Villena, en los sótanos de cuya vivienda toledana, la antigua casa de Semuel ha-Levi y actual Casa-Museo del Greco, afirmaban sus vecinos que cada noche se escuchaban ruidos extraños y se veían luces de origen desconocido, imponiéndose la idea de que la finalidad de sus desvelos no era otra que conseguir el elixir alquímico que le permitiera vencer a la muerte, meta que habría logrado, puesto que, según la leyenda difundida por la ciudad, el marqués habría dejado las instrucciones necesarias a su criado para proceder después de su muerte y hasta el momento de su vuelta a la vida, circunstancia que no pudo tener lugar finalmente, en todo caso, puesto que el criado fue descubierto y obligado a confesar aconteciendo así la segunda y definitiva muerte de los restos de Enrique de Villena³⁷.

La figura del marqués, un estudioso y erudito que pasó a la historia, sin embargo, como mago y nigromante, junto con otros muchos personajes asociados con leyendas populares similares contribuyeron a asentar la fama de la ciudad de Toledo como cuna de la enseñanza esotérica, algo en lo que también tuvo mucho que ver el rey Alfonso X y su Escuela de Traductores, puesto que entra dentro de lo posible que dicha fama sea el resultado de la opinión popular basada en buena medida precisamente en las actividades de traducción de textos, por así decir, no ortodoxos, que Alfonso X y sus colaboradores, y ya antes sus predecesores en el siglo XII, llevaron a cabo.

II. MAGIA Y CÁBALA EN LA CORTE DE ALFONSO X EL SABIO

En la presente tesis van a estudiarse las principales obras de contenido científico/mágico compiladas y traducidas por iniciativa del rey Alfonso X el Sabio. Se han elegido solamente las más significativas y se han relacionado con las corrientes de

³⁶ F. Ruiz de la Puerta, *Historia de la magia en Toledo*, p. 148.

³⁷ La leyenda sobre las dos muertes de Enrique de Villena se recoge en numerosos lugares, entre ellos la obra de José María Ferrer titulada *Secretum, La España enigmática*, pp. 79-81.

pensamiento que dan lugar al nacimiento de las mismas en sus lenguas originales; esta asociación a una corriente determinada es discutible teniendo en cuenta que temas como la astrología, la magia o la alquimia se encuentran entremezclados en buena parte de las obras salidas del *scriptorium* alfonsí, por lo que la separación es meramente metodológica. Algo parecido puede decirse del término que alude a los libros *astromágicos*, que, aunque se trate de una denominación moderna, es la que mejor define el contenido de las obras.

No se puede afirmar, en todo caso, la originalidad del rey en su labor como transmisor de conocimientos referidos a estos temas, puesto que en la propia escuela de traducción toledana en el siglo XII ya se habían realizado trabajos incluso sobre astrología judiciaria, y algunos traductores tuvieron fama ya entonces de ser practicantes de artes mágicas, como es el caso de Miguel Scoto, entre otros.

Lo relevante de las traducciones de Alfonso X es que sea el propio rey quien las propicie, dando lugar así a históricas especulaciones acerca de su vinculación con la magia. Dichas especulaciones, realmente, parecen estar fuera de lugar, puesto que es un hecho que esa vinculación existía, ya que los textos son prueba suficiente de ello.

La magia y las disciplinas afines eran una realidad en la Edad Media, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia por presentarlas como supersticiones propias de los tiempos paganos, y formará parte de la cultura tanto popular como más elitista e intelectual al menos hasta el siglo XVIII, para perder su importancia sólo brevemente entonces, puesto que resurge de nuevo a lo largo del siglo XIX. Que el rey creyera, por lo tanto, en la realidad de los efectos de astros y talismanes sobre la vida humana, tanto privada como política, no es nada extraño situado en su contexto histórico, y tampoco hay por qué restarle importancia a este interés, como a menudo se ha hecho al estudiar su obra.

Por otra parte, tampoco la división entre esoterismo y ciencia tiene un significado real aplicada a la mentalidad del siglo XIII, es decir, no hay por qué justificar el interés de Alfonso X en la astrología parapetándolo tras la vertiente puramente astronómica, pues, como sabemos, los términos son sinónimos en su época. De hecho, durante mucho tiempo después del reinado del rey toledano ser científico y mago estará aún estrechamente relacionado.

La mentalidad de Alfonso X es la de un hombre de su tiempo, por tanto, que aprovecha la suma de conocimientos acumulados por distintas comunidades en un momento y lugar realmente privilegiados en ese aspecto, a la vez que se nos presenta como plenamente actual por su amplitud de miras, la claridad de su pensamiento y sus

deseos de patrocinar la difusión del conocimiento como una forma de mejora general dentro de sus planteamientos políticos.

En cuanto a la *scientia* y *ars toletana*, como ya hemos dicho que se llegó a denominar a los estudios de magia, queda constancia de su importancia en la séptima de las *Partidas*, donde se defiende el uso de las prácticas adivinatorias (contrariamente a lo aconsejado por figuras de la importancia de San Agustín o Santo Tomás en el mundo cristiano) siempre que éstas sean realizadas por expertos en dichas cuestiones, de manera que lo que se castiga es el engaño y la falsedad de quienes pretenden ejercerlas sin poseer el conocimiento suficiente. En cambio, la nigromancia sí se prohíbe por la peligrosidad de sus efectos, al igual que la magia amatoria realizada por medio de imágenes o brebajes (de los cuales existen numerosos ejemplos, por otra parte, en varios de los textos traducidos por orden del propio rey)³⁸.

La clave, en cualquier caso, que demuestra hasta qué punto llegaba el interés del rey Alfonso X por los temas mágicos está, por una parte, en alguno de los textos que mandó traducir, en particular el *Picatrix*, por las razones que se analizarán al tratar el libro relativas a su contenido y al uso privado que parece tuvo su versión castellana, y por otra, en al menos dos de los personajes que mayor influencia tuvieron sobre el monarca, ambos personalidades de peso en la comunidad judía toledana de la época, Yehudah ben Moshe ha-Kohen y Todros ben Yosef Abulafia.

Yehudah fue uno de los principales traductores del rey en su calidad de astrónomo (aunque Carmen Ordóñez de Santiago en su tesis *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del “Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel”* expone la interesante teoría de que más bien debió ser un experto en hermetismo y disciplinas afines que propiamente un erudito de la astronomía) y buen conocedor de las lenguas árabe y latina, además de médico del monarca, todo lo cual induce a pensar en una relación especialmente estrecha, que vendría a confirmar su participación en la elaboración de muchas de las obras alfonsíes, como se ha mencionado ya en páginas anteriores, y entre ellas, muy probablemente, el propio *Picatrix*.

Por su parte, Todros ben Yosef ha-Levi Abulafia, gran rabino de Toledo y *nasi* de las aljamas de Castilla, es decir, su máximo dirigente espiritual, ocupó un puesto destacado en la corte de Alfonso X, que ni siquiera en los momentos más trágicos para

³⁸ Acerca de la labor legislativa alfonsí puede verse “La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis” de Alfonso García Gallo en *Anuario de Historia del Derecho Español*, pp. 495-704.

su comunidad, a raíz de las represalias del rey contra los judíos en 1281 por un problema con los recaudadores de impuestos, se vio afectado por ellas; es de suponer que hasta ese punto llegaban los lazos personales con el monarca si, además, tenemos en cuenta que, a la muerte de Todros, su hijo Yosef sí tuvo que abandonar Toledo y marchar a Talavera.

Pero lo más significativo de Todros Abulafia es que, aparte de los cargos que desempeñaba en su comunidad, de su condición de poeta ocasional y de su vinculación con la corte, fue uno de los más importantes maestros cabalistas de su época y autor de comentarios bíblicos y talmúdicos desde el punto de vista de la cábala; en sus obras, *Sefer otsar ha-kabod* (Libro del tesoro de la Gloria) y *Sha'ar ha-razim* (Puerta de los secretos) destaca por la combinación de las enseñanzas de la escuela cabalista de Gerona y la castellana. De su hijo también se dice que, una vez en Talavera, se dedicó a acoger allí a otros cabalistas.

No se trata, en todo caso, de los únicos personajes de similares características que rodearon al rey, sino que se podría citar a otros como Abraham de Colonia, discípulo de Eliezer de Worms, que abandonó Alemania para instalarse en Toledo porque afirmaba que la corte de Alfonso X era la que mejor trataba a los judíos. Es necesario añadir que Abraham de Colonia también era un destacado cabalista³⁹.

El hecho de que en el círculo privado del monarca se destacasen tan decididamente colaboradores expertos en Cábala y en astrología no parece que pueda ser en ningún caso accidental, contando además con los textos que corroboran el tiempo y esfuerzo dedicados por Alfonso X y sus sabios a la difusión de estas disciplinas.

No es este, evidentemente, el único caso de un rey interesado en el estudio de las prácticas científico/mágicas; la fortuna de Alfonso X consiste en haber podido y querido acceder a unas fuentes de conocimiento que, de no haberse rescatado en ese momento, habrían sido mucho más difícilmente recuperables para la cultura occidental. En ese sentido la importancia de su labor, así como la de sus traductores, es enorme.

En cuanto a la implicación personal del rey en dichas prácticas mágicas, la respuesta nos es necesariamente desconocida por su misma naturaleza, pero sí se puede afirmar que su inclinación llegaba al menos al punto de desear disponer de algunos textos especialmente significativos en la materia.

³⁹ Retomaremos el estudio de su vida y obra en apartado posterior.

Otro punto que puede ser digno de mención es la conflictiva relación que Alfonso X mantuvo con la Iglesia durante su reinado; por supuesto siempre mantuvo una imagen de perfecto rey cristiano y, de hecho, durante los primeros años de su gobierno las relaciones monarquía/iglesia fueron muy positivas. Pero a medida que pasa el tiempo el intervencionismo y control del rey sobre los asuntos eclesiásticos, así como crecientes problemas económicos que venían a interferir en dichas relaciones, supusieron un enfrentamiento cada vez mayor, que culminó con el apoyo eclesiástico a los rivales del monarca en las revueltas a las que éste tuvo que enfrentarse, especialmente cuando la mayor parte del episcopado dio su apoyo a Sancho IV pese a las presiones recibidas para mantenerse al lado de don Alfonso⁴⁰.

Es de suponer que la idea alfonsí de que el rey debía ser también un líder espiritual, debido a que la monarquía obtiene su poder directamente de Dios, unida a las críticas que por parte de la Iglesia había recibido por su interés hacia temas que consideraban casi paganos, alimentó un enfrentamiento que llegó a ser incluso personal en algunos momentos.

En cualquier caso, a la luz de los datos conocidos actualmente parece que hay motivos más que suficientes para justificar el sobrenombre con el que Alfonso X fue conocido antes de que se transformase en el *Sabio*, es decir, para entender por qué durante su reinado su interés por la astrología y la magia llevó a la nobleza y al clero a referirse a él como Alfonso X el *Estrellero*, así como también es comprensible que un rey de semejantes características atrajese a su corte a personajes vinculados con determinadas disciplinas, cuyo estudio fomentaba.

II. 1. ALFONSO X Y LOS CABALISTAS

La presencia de figuras relevantes del mundo de la Cábala en torno a Alfonso X no puede ser en modo alguno casual, como mencionamos anteriormente, a la luz de los textos que sabemos que el monarca castellano ordenó traducir y que demuestran su interés por acceder al conocimiento oculto en los mismos. Al mismo tiempo, si en la propia corte existían maestros en esas disciplinas y tenemos constancia de la estrecha relación que unía a algunos de ellos con el rey, no parece descabellada la idea de una

⁴⁰ Véase al respecto *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)* editado por José Manuel Nieto Soria, Sílex Universidad, Madrid, 2006.

posible instrucción directa que fuese más allá de la simple traducción de determinadas obras, dado que además sabemos que algunas de ellas fueron de uso privado del rey.

El hecho de que Alfonso X instase a sus colaboradores a traducir obras relacionadas con la Cábala demuestra, por una parte, la valentía del rey al acercarse a una tradición que por ser exclusivamente hebrea (puesto que aún estaba lejana la llamada Cábala cristiana renacentista) habría debido ser rechazada radicalmente por un rey cristiano, y por otra, la decisión y determinación real de aprovechar toda fuente de conocimiento que pudiese aportar nuevos datos en su búsqueda de la sabiduría. Y, ciertamente, para una personalidad como la de Alfonso X el Sabio habría resultado probablemente imposible obviar una tradición como la cabalista que en esos momentos en España se encontraba en su momento de máximo esplendor.

No es en el terreno de la Cábala propiamente dicha en el que se mueven exclusivamente los colaboradores más cercanos al rey, como se mencionó con anterioridad Yehudah ben Moshe ha-Kohen, uno de los más importantes y prolíficos, puede ser considerado, siguiendo la teoría de Carmen Ordóñez de Santiago, como un verdadero maestro en la magia talismánica, aparte de un bibliófilo que se habría ocupado de recopilar y administrar la biblioteca real, con la importancia que ello implica⁴¹.

Pero en relación directa con la ciencia cabalística encontramos algunos personajes de considerable importancia en su entorno. El primero que mencionaremos es Abraham ben Alexander de Colonia, nacido en torno al año 1240, precisamente por el hecho de haber sido uno de esos estudiosos que emigró a la ciudad de Toledo atraído por los conocimientos que en ella podían adquirirse y por el ambiente propicio para la comunidad judía y los seguidores de las doctrinas herméticas.

La importancia de la obra de Abraham de Colonia se debe fundamentalmente a que supone la síntesis de la enseñanza mística alemana, a la que accedió en su país, con la de origen hispano-provenzal, unión que queda representada en su *Keter Shem-Tob* (Corona del Buen Nombre), obra que incluye una explicación relativa a la doctrina de las *sefirot*, de la que hablaremos extensamente más adelante, y que ha sido atribuida también a otro de los discípulos de Eleazar de Worms, Rabí Menahem.

Abraham de Colonia fue discípulo de una de las figuras más destacadas del misticismo judío alemán, el mencionado Eleazar de Worms, es decir, Eleazar ben

⁴¹ C. Ordóñez de Santiago, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del "Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel"*, p.100.

Yehudah ben Kalonymus (c. 1176-1283), a su vez discípulo entre otros de Nahmanides, cabalista, médico y filósofo perteneciente al Círculo cabalista de Gerona. El movimiento al que pertenece Eleazar de Worms, el hasidismo medieval alemán, incorpora diversos elementos tomados de la llamada mística de la *Merkabah*, de la que hablaremos, o del neoplatonismo, y se centra en la vida ascética representada de manera perfecta por el *hasid*, el justo o devoto, que genera un tipo de misticismo basado en la oración y en prácticas penitenciales.

Junto a todo ello conservamos en la obra *Sefer ha-Hokhmah* (Libro de la Sabiduría) de Worms los comentarios teosóficos más antiguos relativos a la mencionada doctrina de las *sefirot* junto con los pertenecientes a la cábala provenzal, entre ellos el *Sefer ha-Bahir* (Libro de la Claridad). Esta doctrina dedicada al estudio de las *sefirot* dará lugar al desarrollo del trabajo místico sobre el llamado Árbol de la Vida, que también estudiaremos en detalle dada su importancia.

II. 1. 2. BREVE HISTORIA DE LA CÁBALA

La Cábala, según la definición general que aparece en la *Enciclopedia Judaica Castellana*, es un sistema místico de interpretación de las *Escrituras* consideradas sagradas transmitido desde la época talmúdica como tradición esotérica, gracias al florecimiento cultural y religioso posterior al exilio babilonio, y desarrollada a partir del siglo XIII en combinación con elementos filosóficos. La palabra hebrea *kabalah* procede de la raíz verbal *kbl* cuyo significado es “recibir”, de modo que designa la tradición y la enseñanza transmitida y recibida a lo largo del tiempo.

En realidad, el momento en que podemos empezar a hablar de tradición cabalística como tal es hacia mediados del siglo IX cuando el estudio cabalístico se populariza en Italia en primer lugar y en el resto de países europeos a continuación. Se atribuye a Aarón ben Samuel ha-Nasí, originario de Babilonia, el haber implantado la cábala en Italia al establecerse en dicho país. El mismo origen babilonio tendría el misticismo alemán de la familia de los Kalónimo al tener como maestro al místico Abu Aarón de Babilonia, frente a la influencia de la filosofía greco-árabe que se impondría en los países de habla árabe⁴².

⁴² *Enciclopedia Judaica Castellana*, Vol. 1, p. 439.

La obra que marca la transición entre el misticismo judío de Oriente y la Cábala europea es el *Sefer Yetzirah* (Libro de la Formación), que supone el legado final y enormemente trascendente de Babilonia como centro de los estudios cabalísticos y su desplazamiento hacia Europa. De este libro nos ocuparemos al tratar el *Liber Razielis* alfonsí, dada su estrecha conexión.

La primera obra perteneciente a la Cábala especulativa como tal es el *Masejet atzilut* (Tratado de la Emanación) escrito en el siglo XII por Jacob Nazir (o por alguno de sus discípulos) y que introduce por primera vez los conceptos de emanación, el de los cuatro mundos (Emanación, Creación, Formación y Acción), la doctrina de la concentración de la luz divina al principio de la creación y de las diez *sefirot* como atributos divinos hipostasiados. Se aprecia aquí ya la influencia del neoplatonismo y de las enseñanzas de Selomoh Ibn Gabirol (Málaga 1021-1058) que expone en su *Mekor Hayyim* (más conocido por el nombre latino de *Fons Vitae*) algunos de los conceptos básicos que adoptaría la literatura cabalística posterior.

La siguiente obra de importancia dentro de la citada Cábala especulativa es el libro del *Bahir*, que hemos mencionando ya, y que es la obra más antigua de la literatura cabalística *stricto sensu*, además de ser el primer libro que adopta la metodología y estructura características de la enseñanza cabalística. En él encontramos explicaciones de varios versículos bíblicos, discusiones entre varios personajes y también afirmaciones sin apoyo escriturístico. Sin un orden definido presenta comentarios sobre el significado místico de algunos versículos concretos, sobre la forma de diversas letras, la vocalización y signos de cantilación, sobre algunas frases del *Sefer Yetzirah* y nombres sagrados y su uso en la magia.

A menudo no hay una conexión aparente entre unos temas y otros, simplemente se puede definir el libro como un *midrash*, es decir, como el comentario de una colección de dichos tomados de distintas fuentes. Está escrito en una mezcla de hebreo y arameo y se caracteriza por su lenguaje simbólico y por su estilo con frecuencia oscuro y complicado.

Apareció a finales del siglo XII en el sur de Francia, pero algunos fragmentos son adaptaciones de textos más antiguos. Se ignoran a día de hoy las circunstancias de su redacción o compilación, es posible tanto la existencia de un único autor como, quizá más probablemente, de un círculo de místicos que pusieran por escrito parte de sus enseñanzas en un momento dado, seguramente sólo a modo de guión o de recordatorio

(quizá se trate de simples apuntes tomados apresuradamente, lo que explicaría su falta de orden o al menos la ausencia de un método sistemático de exposición de temas).

Para la interpretación de versículos bíblicos recurren a sistemas como la permutación de letras en frases y palabras y a la alteración de la vocalización. Descontextualizan los pasajes bíblicos con la intención de profundizar en el secreto de los mismos, trascendiendo la lógica y el sentido literal. También establecen todo tipo de relaciones entre pasajes de la *Torah* con otras secciones bíblicas, como *Profetas*, etc.

Un ejemplo del tipo de comentarios que recoge el *Sefer ha-Bahir* podemos encontrarlo en la interpretación que hacen de versículos como los de Ge 1, 1 y Ge 2, 4. La pregunta que surge es qué fue creado primero, la Tierra o los Cielos, puesto que Ge 1, 1 afirma que los cielos y Ge 2, 4 señala la tierra en primer lugar. Dejando la respuesta en el aire, el autor o autores relacionan esos versículos con varios del libro de *Salmos* y a partir del último de ellos, Sal 104, 5 (“Fundó la tierra sobre sus cimientos, jamás será removida”) pasan sin más mediación a tratar el tema de que Dios, después de haber “fundado la tierra sobre sus bases” la fortificó para que nunca fuera “removida”. A la fortificación se alude en la expresión hebrea *we-ad* (y eternamente) y la base es *olam* (mundo). Así *ad* significa “eternamente”, pero se le ha agregado una *waw*, que es la letra que simboliza al ser humano; por tanto, la duración del mundo depende del hombre. Por otra parte, la mención de la palabra “base” (*yesod*) confirma la misión de los justos, que según la tradición sostienen o son el fundamento del mundo.

Sobre otro versículo, Ge 1, 3, Rabí Berejiah explica que en la expresión “y Elohim dijo: *yehi `or wa-yehi `or*” (“que haya luz y hubo luz”, escrito en tiempo imperfecto en hebreo) y no “*we-hayah `or*” (en tiempo perfecto) el uso verbal es debido a que la luz preexistía antes de su manifestación, y lo explica comparándola con una joya a la que se deja de lado hasta encontrar el lugar adecuado para ella.

Otro versículo, el de Is 30, 26 “Y la luz de la luna será como la luz del sol y la luz del sol será siete veces más fuerte, como la luz de siete días”, es interpretado del siguiente modo: se refiere a los días de los cuales el Ex 31, 17 dice “En seis días ha hecho Dios” (el original hebreo no dice “en seis” sino “seis” y la Cábala no admite en ningún caso la adición de la preposición), no está haciendo alusión a los siete días de la semana sino que como en Ex 31, 17 se refiere a “recipientes” (*kelim*, vasos, recipientes, instrumentos, que unos identifican con las seis sefirot primeras o con las siete inferiores respectivamente o también con las seis letras de la palabra *ber`esit*, la palabra inicial del

Génesis en hebreo y que significa “en el principio”). Los recipientes serían los cielos y la tierra y son siete porque en Ex 31, 17 se dice: “y en el séptimo día descansó”.

Por su parte, el versículo de Nu 6, 24-26: “Dios te bendiga y te guarde. Que haga resplandecer su rostro sobre ti y tenga de ti misericordia. Que alce sobre ti su rostro y te conceda la paz” se refiere al nombre divino *šem ha-Meforaš*, nombre que forma doce letras puesto que se repite tres veces; eso es así porque los nombres de Dios forman tres escuadras selladas por las cuatro letras *yod, he, waw, he* del Tetragrama divino. Estas letras se deben permutar veinticuatro veces. Una de las escuadras es designada por las palabras “que Dios te bendiga” y lo mismo ocurre con la frase siguiente, donde se afirma que se encuentran los veinticuatro nombres de Dios. También en “que Dios tenga misericordia de ti”, que contiene igualmente los veinticuatro nombres.

A partir de ahí se deduce que cada escuadra tiene veinticuatro capitanes y príncipes y permutando tres veces veinticuatro se obtienen los setenta y dos nombres de Dios. De los veinticuatro príncipes los tres principales son Gabriel (a quien también se identifica con la fuerza o el rigor, la *sefirah geburah*), que domina todas las formas situadas a la izquierda (es de suponer que el libro se refiere al lado izquierdo del Árbol de la Vida), Miguel, que estaría en el centro y Uriel, que supervisaría el lado derecho.

Cada príncipe reina sobre veinticuatro formas, aunque sus legiones son innumerables tal como se dice en Job 25, 3 “¿Tienen sus ejércitos número?”. Si así fuera serían dos veces setenta y dos. Sin embargo, cuando Israel hace un sacrificio todas las formas santas se unifican y es a esa unidad a la que alude el “nuestro Dios” del *Shema* (la profesión judía de fe que afirma la existencia de un solo Dios).

Como puede apreciarse, no parece seguirse ningún sistema lógico de asociación de temas e ideas y con frecuencia se dejan a un lado temas iniciados para pasar a otras cuestiones que aparentemente no tienen relación con la anterior por lo que es muy difícil seguir la línea de pensamiento o interpretación del libro. Unas ideas se enlazan a otras sin la inserción de nexos entre ellas. La interpretación de unos versículos bíblicos lleva a la de otros y casi siempre es muy difícil comprender la relación que hay entre ellos y la explicación que de su contenido se hace. He incluido, en cualquier caso, los ejemplos citados para exponer el tipo de análisis y de interpretación que caracteriza el complejo método cabalístico.

En la obra se continúa desarrollando la teoría de la creación y de las *sefirot* y se introduce un tipo de simbolismo centrado en el cuerpo humano al considerar la forma

humana representada en el *Adam Kadmon*, u hombre primordial, como reflejo de la divinidad al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, asociándose los órganos humanos con las *sefirot*.

Históricamente hablando el paso que impulsa definitivamente los estudios cabalísticos en Europa se produce en la región de Provenza durante el siglo XII y principios del XIII gracias a un círculo de cabalistas que encabezaría Abraham ben Yitzak de Narbona, dirigente rabínico de Provenza, además de talmudista, y discípulo de Yehudah ben Barzilay de Barcelona. Sus enseñanzas habrían sido de transmisión exclusivamente oral, continuando su labor su hijo Abraham ben David, quien entre otras cosas habría propiciado la realización de traducciones, como por ejemplo la de la obra escrita en árabe por Bahyah ibn Pakudah en 1040 *Al Hidayah ila Faraid al-Khulub* y denominada en hebreo *Khovot ha-Levavot* (Las obligaciones del corazón) por su traductor Yehudah ibn Tibbon entre 1161 y 1180. Esta traducción es importante porque supone el inicio de la influencia del sufismo, además de la del neoplatonismo, que ya se encontraba presente en numerosas obras y autores hebreos relevantes como Abraham bar Hiyya o Yehudah ha-Levi.

La figura principal de la escuela de Provenza, sin embargo, es el hijo de Abraham ben David, Yitzhak Saggi Nehor, conocido como Isaac el Ciego, nacido en Posquières (c. 1160-1235), aunque en algunas ocasiones se ha mencionado también Narbona como su posible lugar de origen. No sabemos demasiado con respecto a su vida, pero el hecho es que ha pasado a la historia como el *padre de la Cábala* pese a que tampoco en este caso dejó escritas sus enseñanzas más allá de un importantísimo comentario del *Sefer Yetzirah*, otro sobre *Job* y unos setenta fragmentos escritos en un lenguaje críptico que describen el proceso que tenía lugar en el alma de los iniciados⁴³.

Un último núcleo importante a destacar en tierras provenzales en este periodo sería el Círculo de *Iyyun* (contemplación)⁴⁴. Sus integrantes nos son desconocidos al haber preferido conservar el más absoluto anonimato dado el carácter pseudoepigráfico de todos sus escritos, atribuyéndose la autoría de los mismos a destacados personajes de la antigüedad. Las obras *La Fuente de la Sabiduría*, el *Libro de la Contemplación* y el *Libro de la Unidad* pertenecerían al grupo, además de una treintena de tratados breves, siendo el primer texto citado un estudio sobre el Tetragrámaton y sobre cosmogonía, el

⁴³ F. González-M. Valls, "Presencia viva de la cábala", <http://simbolismoyalquimia.com/cabala/provenza-y-gerona.htm>

⁴⁴ Parece que el grupo habría estado activo en Toledo, entre 1230 y 1260, teniendo claras influencias de Azriel de Gerona. Véase: <http://www.ucm.es/info/hebreo/Zohar%20y%20Castilla.pdf>

segundo un análisis de la *Merkabah* y las *sefirot* y el tercero una curiosa descripción de la existencia de tres luces preeminentes dentro de la Divinidad, correspondientes a tres aspectos de ésta que, en realidad, representan una sola esencia, que puede resultar similar a la Trinidad cristiana.

Ya en el siglo XIII encontramos un centro cabalístico importante en España, en la ciudad de Gerona, que contaba con una comunidad judía significativa en términos culturales y políticos. En su círculo de iniciados las figuras más destacadas son Ezra ben Selomoh, Azriel ben Menahem y Nahmánides, siendo Acher ben David, nieto de Abraham ben David y sobrino de Isaac el Ciego el principal nexo de unión de Provenza con Gerona, unión mantenida gracias a la transmisión oral y escrita y los contactos constantes entre ambos grupos⁴⁵.

De nuevo hemos de decir que no se conoce demasiado sobre estos personajes, aunque sabemos, no obstante, que Azriel y Ezra, parientes entre sí, fueron discípulos de Isaac el Ciego y que en concreto Azriel tuvo intención de transmitir de una manera más abierta las enseñanzas cabalísticas, hasta el punto de que desde Provenza el maestro hubo de recomendarles prudencia⁴⁶.

Azriel es autor de las siguientes obras: *Comentario al Sefer Yetzirah*, *El Pórtico del Interrogador*, *Comentario sobre la Unificación del Nombre*, *Comentario sobre la liturgia cotidiana*, *Comentario sobre las leyendas talmúdicas*, *El camino de la fe y el camino de la herejía*, y varios tratados cortos. Ezra, por su parte es autor de un comentario esotérico del *Cantar de los Cantares*.

Con respecto al tercer personaje citado Moseh ben Nahman (Nahmánides) (1194-ca.1270) sí tenemos bastantes más datos dado que se trata de una figura importante dentro de la comunidad judía de la época. Fue un místico, talmudista, exégeta, poeta y dirigente de la comunidad nacido en Gerona. Dentro del terreno de la exégesis es autor de un *Comentario a la Torah* y un *Comentario a Job* en los que se entremezclan el estudio teológico, místico y filológico⁴⁷.

⁴⁵ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 66.

⁴⁶ Al respecto de las dos tendencias que surgen entre los cabalistas desde época muy temprana, una más hermética y accesible sólo a grupos cerrados, y otra que pretendía extender su enseñanza a la gente en general véase la obra anteriormente citada de Gerschom Scholem, p. 68.

⁴⁷ Las obras de estos tres autores a menudo se han visto entremezcladas, especialmente en el caso de Azriel y Ezra, cuyos escritos han sido atribuidos a uno y otro indistintamente en muchas ocasiones. En general, buena parte de dichas obras han sido escasamente editadas y en no pocos casos se han conservado al ser recogidas o citadas en otros escritos. Con respecto a Nahmánides, a pesar de ser el más conocido de los tres, el hecho de que no dejara por escrito obras expresamente cabalísticas hace que tan sólo se pueda mencionar en ese sentido su *Comentario al Sefer Yetzirah*, del que sólo se conserva el

Como cabalista, sabemos que, además de serlo de Isaac el Ciego, fue discípulo de Yehudah ben Ya'qar (cabalista nacido en Narbona pero que se estableció en Barcelona, ciudad en la que residió hasta su muerte), miembro del Círculo de Gerona y creador de su propio círculo de discípulos en Barcelona. No escribe obras específicamente cabalísticas, sino que se limita a introducir comentarios en algunas de sus obras: el mencionado *Comentario a la Torah*, *Toledot Adam*, su *Comentario a Job* o el *Comentario al capítulo primero del Sefer Yetzirah*. Se trata sólo de alusiones en cualquier caso puesto que él es contrario a la difusión abierta de las enseñanzas de la cábala y la transmisión de sus conocimientos quedó reservada a la fórmula oral.

Su participación en la llamada “Disputa de Barcelona” en 1263, debate con el apóstata Pablo Cristiano sobre la figura del mesías a petición del rey Jaime I de Aragón, le obligó a dejar el reino por presiones de la Iglesia y en 1267 marcha a Palestina. Su grupo de discípulos, sin embargo, continuó su labor en Barcelona, destacando, entre otros, Salomón ben Adret (1235-1310), sucesor de Nahmánides y autor de un solo poema con reminiscencias cabalísticas, Isaac Todros, de quien se conoce tan sólo su *Comentario sobre la liturgia de los días festivos*, o David ha-Kohen, que igualmente dejó muy pocos testimonios escritos.

La otra escuela importante dentro de la tradición cabalista española es la llamada escuela castellana, dentro de la cual pueden incluirse diversos autores. Por una parte existió una tendencia que creó su propio simbolismo cuyo principal representante fue Isaac ben Latif de Toledo (1230-1270) con su obra principal *Sa'ar ha-Samayim* (La puerta del cielo), que presenta la influencia tanto de los cabalistas de Gerona como de los filósofos neoplatónicos musulmanes y judíos, especialmente de Ibn Gabirol y de Abraham ibn Ezra.

Ya en la segunda mitad del siglo XIII se crea un grupo importante en torno a la figura de Rabí Jacob ha-Kohen de Soria, de inclinación más gnóstica que filosófica. La obra principal de Jacob ha-Kohen, el *Sefer ha-Orah* (Libro de la luz), está basado en sus propias visiones místicas, sus descubrimientos de armonías numéricas en los textos

primer capítulo, y su *Comentario a la Torah*, todavía no traducido del hebreo, así como alguna obra de Azriel que se le atribuyó erróneamente en su momento.

Aún así, las referencias bibliográficas que pueden darse, relacionadas exclusivamente con el tema que nos ocupa, son las siguientes:

-AZRIEL, *Le Commentaire sur la liturgie quotidienne*. Leiden, 1974. Introducción, traducción anotada y glosario de Gabrielle Sed-Rajna.

-AZRIEL, *Cuatro Textos Cabalísticos*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1994.

-EZRA DE GERONA, *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, Ed. Indigo, Barcelona, 1998.

antiguos y su original interpretación de las tradiciones sobre los nombres sagrados y los poderes divinos descritos en la literatura de *hekalot*, de la que hablaremos más adelante.

Sus hijos, Jacob e Isaac ha-Kohen, incorporaron igualmente a la cábala ideas de carácter gnóstico. Jacob ben Jacob ha-Kohen nació en Soria y murió en Béziers hacia 1270, aunque vivió mucho tiempo en Segovia y pasó gran parte de su vida viajando por las comunidades judías de España y Provenza, acompañado con frecuencia por su hermano menor Isaac. En su obra se encuentran múltiples influencias; de los *hasidim* alemanes tomó sus métodos numerológicos, también habría estado en contacto con el Círculo *Iyyun*, y en sus obras se aprecia igualmente el influjo de la mística de *hekalot*. Además afirmaba haber obtenido diversas revelaciones en forma de visiones del ángel Metatrón, que mediante técnicas numerológicas le explica el sentido místico de la *Torah* y de los preceptos.

La mayor parte de sus escritos permanecen inéditos, pero se conocen algunas de sus obras, la más importante es su *Comentario a las Letras Hebreas* (*Perush ha-Otiyyot*), en la que desvela los secretos de las letras, tanto consonantes como vocales⁴⁸, su pronunciación y su forma. Es también autor de un comentario al *Sefer Yetzirah* y de otro *Comentario a la visión de Ezequiel* en el que se mezclan tradiciones hasídicas, especialmente de Eleazar de Worms, con la cábala española, y de la obra *Tefillah noraah*, en la que trata de las emanaciones divinas. En general la exposición de sus visiones es muy críptica ya que vela el significado de sus palabras mediante el uso de los valores numéricos (*guematria*) y de las combinaciones de letras (*tseruf*).

Su hermano Isaac, por su parte, es autor de un curioso y destacable *Tratado de la Emanación Izquierda*, una teoría dualista sobre el origen del mal según la cual en el “lado izquierdo” se produjo una emanación *sefirótica*, cuyo resultado fueron diez *sefirot* demoníacas, en oposición a las diez *sefirot* santas. De ese lado izquierdo surgieron las huestes demoníacas, dirigidas por Asmodeo, Satán y Lilit, que tienen su contrapartida en los ángeles que surgieron del lado derecho, y que son los encargados de llevar a cabo la lucha final que propiciará el triunfo del Mesías. Por primera vez aparece en un texto cabalístico, por tanto, el interés apocalíptico y mesiánico.

Otro autor castellano, Moisés ben Simeón (c. 1230-1300), rabino de Burgos, es el principal heredero de las enseñanzas de los hermanos Kohen; su obra no es excesivamente original, pero es importante a pesar de ello por haber recogido muchas

⁴⁸ Esto es significativo puesto que en hebreo, como en todas las lenguas semíticas, las vocales no son letras sino tan sólo apoyos para la lectura.

tradiciones que la mayoría de sus contemporáneos no mencionan. Escribió comentarios al *Cantar de los cantares*, a visiones proféticas, sobre las letras de los nombres divinos, sobre los atributos de la divinidad o sobre las emanaciones del lado izquierdo, entre otros temas.

Pero básicamente son tres las figuras más relevantes que suelen incluirse en este grupo localizado en Castilla y que deben mencionarse de manera más detallada: Josef Chiquitilla (o Gikatilla), Abraham Abulafia y Moisés de León (Moseh ben Sem Tob de León).

Con respecto a Abraham ben Semu'el Abulafia, se trata indiscutiblemente de uno de los principales representantes de la Cábala extática. Nació en 1240 en Zaragoza, aunque se trasladó pronto con su familia a Tudela. Se trata de un personaje peculiar en muchos aspectos e indudablemente aventurero, puesto que siendo aún muy joven viajó ya a Palestina pese a que regresó a Europa debido a las convulsas circunstancias que se vivían en dicha parte del mundo también en aquellos momentos. De nuevo en tierras europeas continuó su viaje a través de Grecia, donde se casó, e Italia, más tarde llegó a Cataluña, donde comenzó a dedicarse al estudio de la Cábala, y a continuación a Castilla⁴⁹.

Volvería a marchar más adelante nuevamente a Francia y de regreso una vez más a Grecia e Italia, siendo el episodio quizá más extraño de todo su largo periplo personal el que protagonizó al pretender entrevistarse con el Papa a consecuencia de una visión; no se conocen exactamente sus intenciones a este respecto, pero es sabido que el Papa no quiso recibirlo, pese a la insistencia de Abulafia y a su determinación de viajar al Vaticano aún sabiendo que el Papa había dado orden de encarcelarlo si se presentaba; la casualidad o el destino quiso que el día anterior a la llegada de Abulafia muriese Nicolás III, haciéndose ya imposible el encuentro entre ambos, aunque Abulafia llegó a ser encarcelado durante un mes por su atrevimiento. Siempre se ha especulado con la posibilidad de que la auténtica intención del cabalista español fuese nada menos que la conversión del Papa al judaísmo⁵⁰.

Sus últimos años de vida los pasó en Sicilia, donde reunió un grupo de discípulos atraídos por sus enseñanzas proféticas, sus ideas mesiánicas y su defensa de la Cábala extática, que suscitarían también la indignación de muchos en su comunidad, puesto que en sus escritos daba la impresión de considerarse a sí mismo un profeta,

⁴⁹ G. Scholem, *Las Grandes Tendencias de la mística judía*, p. 148-152.

⁵⁰ F. J. Rubia, *Conexion divina*, p. 111.

motivo por el cual consiguieron que fuese forzado al exilio en la isla de Comino, cerca de Malta⁵¹, donde murió en 1291.

Como puede apreciarse, lo cierto es que el precio que hubo de pagar Abraham Abulafia por mantener su punto de vista fue considerable. Su defensa de la llamada Cábala práctica o profética suponía un alejamiento de los planteamientos puramente especulativos acerca de la naturaleza divina que mantenían la mayoría de cabalistas de la época. Abulafia, en cambio, está más interesado en alcanzar la unión con la divinidad, para lo cual recurre a los nombres divinos y a las variadas combinaciones de sus letras, así como a técnicas respiratorias, canto, música y movimientos corporales. Todo ello no le acerca, sin embargo, en ningún caso a la práctica de la magia, que rechazó en todo momento como algo condenable.

La experiencia mística resultante la describe Abulafia mediante imágenes eróticas, que no son, como sabemos, ninguna novedad en cuanto a expresión de la unión con la divinidad ni en la tradición judía (véase para ello el *Cantar de los Cantares* como ejemplo más obvio) ni en la cristiana (San Juan o Santa Teresa) ni en la musulmana (como demuestra la extraordinaria poesía sufí, de altísimo nivel literario en muchas ocasiones, como en el caso de Ibn Arabi o Rumi, por citar solamente algunos, también en el siglo XIII). Todas estas características, sin embargo, alejaron a Abulafia de la línea más respetada de los estudios cabalísticos en su época, aunque su influencia posterior entre cabalistas tanto judíos como cristianos fue muy significativa.

Escribió alrededor de cincuenta obras, aunque una veintena de ellas no se conservan. Entre las más importantes estarían: *Get ha-semot*, *Sitre Torah* (comentario místico a la *Guía de Perplejos* de Maimónides), *Sifre nebu'ah*, *'Or ha-sekel* (sobre las combinaciones de las cuatro letras del Tetragrámaton), *Sefer hayye ha-'olam ha-ba' o Sefer ha-shem* (donde explica el Nombre Divino de 72 letras), *'Otzar 'eden ganuz*, *Sefer ha-heseq*, *Sefer ha-'ot* (escrito en 1288 en el destierro de Comino, de carácter profético), *We-zot li-Yehudah* (escrito polémico contra Selomoh ben 'Adret, que fue quien dictó su anatematización dentro de la comunidad en su condición de autoridad jurídica), *Sebá' netibot ha-Torah*, *Sefer ha-maftehot* (comentario a la Torah escrito en 1289), *Gan na'ul* (comentario al *Sefer Yetzirah*) y, por último, la que se considera su obra más importante, *'Imre sefer*, completada en 1291, de nuevo sobre combinaciones de letras del Nombre Divino en círculos concéntricos⁵².

⁵¹ A. Sáenz-Badillos-J. Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, p.3.

⁵² *Ibidem*.

El segundo de los representantes destacados de la escuela castellana de Cábala, Yosef Chiquitilla (Gikatilla), nació en Medinaceli en 1248 aunque vivió muchos años en Segovia. Entre 1272 y 1274 estudió con el mencionado Abraham Abulafia, que lo alaba como su mejor discípulo. Chiquitilla, que estuvo al principio muy influenciado por el sistema cabalístico profético y extático de su maestro, mostró pronto, sin embargo, una mayor inclinación por la filosofía.

Su primera obra conservada, *Ginnat Egoz*, escrita en 1274, es una introducción al simbolismo místico del *alefato* (alfabeto hebreo), los vocales y los nombres divinos. El título deriva de las letras iniciales de los elementos cabalísticos *gematria* (numerología), *notariqon* (acrósticos) y *temurah* (permutación). Esta obra no hace ninguna alusión a la doctrina de las *sefirot* que más tarde adoptaría el autor, sino que las *sefirot* se identifican aquí con el término filosófico “inteligencias”. Chiquitilla se muestra también familiarizado con las revelaciones teosóficas de otros autores pertenecientes a la escuela castellana como Jacob ben Jacob ha-Kohen de Segovia, a pesar de que su nombre no se mencione. Algunas de las demás obras de Chiquitilla tratan igualmente de la teoría de las combinaciones de letras y la mística del *alefato*; sin embargo, a partir de la década de 1280, momento en que parece que Chiquitilla contactó con Moisés ben Sem Tob de León, comienza una mutua influencia en su desarrollo cabalístico⁵³.

Con anterioridad a *Ginnat Egoz*, Chiquitilla habría elaborado un comentario sobre el *Cantar de los Cantares* (que no se trataría, según Scholem, del que se encuentra en el manuscrito de París 790 que se pretende escrito por Chiquitilla en 1300 en Segovia). Esta obra apoya la doctrina de las *shemitot*, una teoría acerca de los ciclos cósmicos. Chiquitilla redactó también su *Kelale ha-misvot*, explicando las *misvot*, o preceptos, mediante una interpretación literal de la *halakhah*, es decir, de la ley judía; unos cuantos *piyyutim* (poemas litúrgicos), algunos dedicados a temas cabalísticos, y el *Sefer ha-meshalim*, un libro de parábolas al que añadió su propio comentario, cuyos principios éticos estaban cerca de los principios cabalísticos⁵⁴.

Chiquitilla escribió también numerosas obras puramente sobre Cábala (otras se le han atribuido erróneamente) siendo la más importante su *Sha'areh Orah* (Puertas de la Luz), escrita antes de 1293, y que consiste en una detallada explicación del simbolismo cabalístico y de las denominaciones de las diez *sefirot* en la que se realiza

⁵³ G. Scholem, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, p. 236.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 237.

una descripción de las mismas bastante excepcional ya que efectúa su análisis desde un punto de vista *ascendente*, es decir, desde la última de las *sefirot* (*Malkhut*) hasta la primera (*Keter*) y no en sentido *descendente*, como es más habitual en los demás tratados cabalísticos de la época⁵⁵.

Chiquitilla adopta un sistema intermedio entre la escuela de cabalistas de Gerona y el expuesto en el *Zohar*, la obra maestra de la Cábala, siendo su obra una de las primeras que manifiestan conocimiento de algunas secciones del citado *Zohar*, a pesar de que se separa de su método en aspectos importantes.

Sha'are Tsedeq (Puertas de la Justicia), otra de sus obras, ofrece una nueva explicación de la teoría de las *sefirot* siguiendo su orden más habitual. Otras obras escritas por Chiquitilla son: *Sa'ar ha-niqqud*, un tratado místico sobre el significado de las vocales, *Perush Haggadah shel Pesaj*, un comentario cabalístico sobre la Pascua, además de algunos otros trabajos sobre temas diversos muchos de ellos todavía en manuscrito, entre otros, varios tratados místicos sobre algunas *misvot*, un comentario sobre la visión de la Carroza de Ezequiel y partes considerables de un comentario de la *Biblia* continuando el sistema seguido en *Ginnat Egoz*.

Chiquitilla, que murió en 1325, es considerado además como el mayor representante de la doctrina que equipara el infinito (*En sof*) con la primera de las diez *sefirot*, idea rechazada por la mayoría de los cabalistas a partir del siglo XVI, pero que continúa siendo objeto de debate desde su época hasta la actualidad⁵⁶.

En cuanto al tercero de los representantes más destacados de la llamada escuela castellana, Moisés de León, es de especial importancia gracias a la obra asociada a su nombre, el *Sefer ha-Zohar*. Moseh ben Sem Tob de León (c. 1240-1305) nació en León (algunos autores consideran que nació en Guadalajara, aunque no es la opinión mayoritaria; sí se sabe que vivió durante un tiempo en esta localidad y que, de hecho, fue el lugar de redacción de las primeras secciones del *Zohar*) y no se conocen demasiados detalles sobre su formación ni sobre la identidad de sus maestros, aunque sabemos que estaba familiarizado con el estudio de la filosofía y particularmente con el de la Cábala a través del Círculo de Gerona y de los más destacados cabalistas de Castilla, entre ellos Yosef Chiquitilla, Moseh ben Selomoh de Burgos y el propio Todros Abulafia, el colaborador alfonsí del que ya hemos hablado y al que

⁵⁵ En la cábala moderna, sin embargo, es ese estudio ascendente el que despierta mayor interés ya que se trata del camino que debe recorrer el cabalista que desee trabajar activamente con el Árbol de la Vida sefirótico.

⁵⁶ G. Scholem, Op.cit., p. 238.

regresaremos de nuevo más adelante. Moisés de León vivió sus últimos años en Ávila, falleciendo en Arévalo, donde se encontraba de paso.

Entre 1270 y 1286 escribe sobre diversos temas relacionados con la Cábala, en forma pseudoepigráfica y principalmente en arameo, reuniéndolos todos en el llamado *Midrash ne'elam*, que se convertirá en la sección central del *Zohar* (aunque autores como Elliot R. Wolfson no consideran a Moisés de León autor de esta sección). Aún a día de hoy se especula con la autoría de algunas partes de la obra, especialmente las más tardías, como *Ra'aya Mehemana* o los *Tiqqune Zohar*, pero en general existe acuerdo en que al menos las secciones más importantes sí fueron escritas por el propio Moisés de León.

Se le atribuyen, además, otras obras, no todas conservadas, entre ellas: *Orhot hayyim*, *Shoshan edut* (1286), *Sefer ha-rimmon* (1287, en la que explica los motivos cabalísticos existentes tras los preceptos judíos), *Or Zaru'a* (1288/9, sobre la creación), *Ha nefesh ha-hakamah* (1290), *Sheqel ha-qodesh* (1292), *Mishkan ha-edut* (sobre el destino del alma tras la muerte y la visión de Ezequiel), *Mashkiyyot kesef* (comentario sobre las oraciones), *Sod eser sefirot belimah* (sobre las *sefirot*, texto conservado en un manuscrito en El Escorial), *Sefer pardes*, *Sa'are tsedeq* y algunos otros escritos de menor importancia⁵⁷.

Con respecto a la considerada por todos como obra maestra de la Cábala y del misticismo judío, podemos decir que el *Sefer ha-Zohar* (Libro del Esplendor) es un *midrash* o comentario esotérico de la *Torah* y algunos otros textos, escrito en hebreo y arameo, que pretende recoger las enseñanzas de Simeón bar Yohay, apodado la “Lámpara Santa”, sabio del siglo II que vivió en Palestina y al que se atribuye la autoría del *Zohar* en un ejemplo más de la importancia de la pseudoepigrafía dentro de la tradición mística judía. El *Zohar* vendría a ser la culminación de un proceso iniciado por el *Sefer Yetzirah*, el *Bahir* y las enseñanzas de las escuelas de Provenza y Gerona y que desembocan en Castilla en la obra de Moisés de León, reconocido autor de la misma por la mayoría de los investigadores, como dijimos, al menos en sus partes más importantes, aunque a menudo se le presente como un compilador de la tarea común de un círculo de destacados estudiosos.

Aspectos importantes de la obra son la experiencia extática, es decir, la contemplación de la divinidad en forma de imágenes relacionadas con las *sefirot*, que

⁵⁷ A. Sáenz-Badillos-J. Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos*, p. 71-72.

son en el *Zohar* las emanaciones luminosas que constituyen la múltiples caras de una divinidad única que se revela en las letras de la *Torah*, la utilización de imágenes antropomórficas para describir a dicha divinidad y la naturaleza dual de la *Torah* como oculta y revelada, dualismo basado en la identificación de la misma con la divinidad y más habitualmente con el Tetragrámaton⁵⁸.

Como ya mencionamos, el *Zohar* se presenta como una serie de *midrashim* o comentarios de variada extensión sobre los cinco libros de la *Torah* y los tres libros del *Cantar de los Cantares*, *Rut* y *Lamentaciones* que generó una considerable controversia en su época al exponer en forma de texto antiguo lo que realmente era un análisis esotérico de la realidad religiosa del momento. En este sentido, como afirma Scholem, la finalidad última de la obra podría haber sido atacar la concepción literal del judaísmo y el descuido en el cumplimiento de los preceptos, subrayando el valor supremo y el significado secreto de cada una de las palabras y mandamientos de la *Torah*⁵⁹.

Sea como sea, lo cierto es que no es posible resumir en tan corto espacio el contenido de una obra tan extensa (que exigiría una tesis en sí misma) ni es fácil reflejar la importancia capital que tuvo tanto en su momento como en las generaciones posteriores, baste añadir por ello que fue tanta su repercusión que fueron numerosas las imitaciones que se realizaron del libro y que es habitual clasificar desde entonces la literatura esotérica hebrea en *pre* y *postzohárica*⁶⁰.

II. 1. 3. EL CÍRCULO ZOHÁRICO

Llegados al momento cumbre del desarrollo histórico de la Cábala española, la redacción o compilación de enseñanzas que es el *Zohar*, hemos de volver a ocuparnos del colaborador alfonsí Todros ben Yosef Abulafia de Toledo. Y para continuar, en realidad, hablando de él tenemos que introducirnos dentro del círculo de iniciados que dan lugar a la redacción definitiva de Moisés de León, el llamado *Círculo zohárico*.

⁵⁸ E. Wolfson, "Moisés de León y el Zohar", *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, p. 192.

⁵⁹ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 78.

⁶⁰ Sobre el desarrollo de la Cábala y sus obras y doctrinas principales es destacable la siguiente bibliografía, además de las obras ya mencionadas:

-RAVENNA, A. (ed.), *I sette santuari (Hekhalot)*, Torino, 1964. Introduzione et note di Alfredo Ravenna. Traduzione di Elia Piattelli.

-SÉD, N., "Le Sefer ha-Temunah et la doctrine des cycles cosmiques", *REJ*, 126, 1967, pp. 399-415.

-BAER, Y., *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altalena, Vol. 1, cap. 6, 1981.

En las últimas décadas, siguiendo a Yehudah Liebes, se ha ido imponiendo, en efecto, la idea de que el *Zohar* es una obra colectiva llevada a cabo por varios cabalistas pertenecientes a un círculo esotérico de Castilla, hablándose así de una *literatura zohárica*, que es realmente un concepto ya empleado antes por Scholem para referirse a los diversos estratos literarios incluidos en el *Zohar*. Aunque los documentos conservados proporcionan una información biográfica relativamente escasa sobre los cabalistas españoles que participaron en este círculo, sabemos que al igual que otros grupos místicos de la época su composición era bastante elitista por lo que podemos concluir que se trataba de líderes rabínicos o formados en academias talmúdicas y que tenían, por tanto, una buena preparación en el saber judío clásico. Además de Moisés de León, se contaban al parecer entre los miembros de este círculo Todros ben Yosef Abulafia (que parece que pudo servir de modelo para el retrato zohárico de Simeón bar Yohay), Yosef Chiquitilla, Yosef de Hamadan, David ben Yehuda ha-Hasid, Yosef Angelet, Bahya ben Asher y algunos otros autores anónimos⁶¹.

La idea de la existencia de un círculo fue defendida también, con anterioridad, por estudiosos como Yitzhak Baer, quien afirmaba que los relatos zoháricos “no son ficciones de la imaginación, inventadas para proporcionar un marco a las discusiones y enseñanzas de los antiguos sabios”, sino que son un reflejo de “la escena de su tiempo”⁶². De los diversos ejemplos aducidos por Baer uno nos interesa especialmente y es su análisis del pasaje del *Zohar* acerca de la clepsidra que se utiliza para despertar a Rabí Abba y Rabí Jacob a medianoche a fin de que pudieran estudiar la *Torah*⁶³; basándose en el hecho histórico de que Isaac de Toledo inventó una clepsidra⁶⁴ por encargo de Alfonso X, Baer conjetura con la idea de que la narración del *Zohar* no sea simple ficción y que los hechos atribuidos a la fraternidad mística descrita en la obra podrían ser parte de una experiencia real en España⁶⁵.

Vemos, por tanto, que la opinión más extendida en la actualidad, y que defiende Wolfson, es que el grupo de compañeros que aparecen en el *Zohar* era un reflejo real del círculo de cabalistas castellanos que hemos mencionado y que tendrían en común el estudio, la meditación y el culto contemplativo. Si esto es cierto habría que llegar a la conclusión de que Moisés de León recopila una serie de vivencias y enseñanzas de las

⁶¹ E. Wolfson, “Moisés de León y el Zohar”, *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, p. 173.

⁶² Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, p. 303.

⁶³ El pasaje al que se refiere Baer es: *Zohar* 1,92b.

⁶⁴ Como sabemos los relojes de agua o clepsidras proceden del antiguo Egipto y se usaban especialmente de noche, cuando los relojes de sol carecían de utilidad.

⁶⁵ E. Wolfson, *Op. cit.*, p. 174.

que participarían también el resto de personajes vinculados al círculo. Gerschom Scholem va incluso más allá al considerar que Moisés sería quien se acercaría, por una parte, a la escuela de Gerona, y por otra, se introduciría en el círculo gnóstico formado ya en torno al mencionado anteriormente Moisés de Burgos y a Todros Abulafia⁶⁶.

Todros ben Yosef ha-Levi Abulafia, uno de los judíos más influyentes en la corte alfonsí (o quizá el más influyente) pertenecía a este llamado *Círculo zohárico*, pues no hay ninguna duda respecto a su relación con varios de los cabalistas castellanos más importantes de la época, entre ellos el propio Moisés de León⁶⁷. Su obra, dentro de la corriente cabalista, recoge una línea muy propiamente castellana, que podríamos llamar “sincrética”, puesto que toma elementos de las distintas escuelas y corrientes que venían manifestándose en España y en la zona de Provenza en los años anteriores.

El hecho de que una personalidad importante en el mundo judío y cabalístico, como era Todros, tuviese una relación estrecha con el rey Alfonso induce a pensar también en una cierta conexión con el contenido de sus enseñanzas, sobre todo teniendo en cuenta la inclinación real por ese tipo de temas. La condición cristiana de Alfonso no sería un obstáculo en ese sentido, puesto que la enseñanza cabalista se considera reservada a unos pocos, es decir, que ni siquiera es apta para todos los judíos, pero en la España medieval existen suficientes indicios que hacen pensar que algunos cristianos tenían acceso a las enseñanzas de los maestros hebreos, y más aún en el caso del rey castellano, como resulta lógico pensar.

Una de las características principales de la escuela castellana, además, y en concreto de autores como Todros Abulafia, es el fuerte componente gnóstico y la progresiva introducción del componente mágico, inexistente, por ejemplo, en Gerona. De hecho, existen en la tradición hebrea términos como el de *Ba'al Shem* (poseedor del Nombre) que se otorgaba a partir de la época medieval, aunque el término es anterior, a quienes poseían el conocimiento secreto del Tetragrámaton y de los demás nombres sagrados, y que sabían cómo obrar milagros gracias al poder de esos nombres.

Los cabalistas españoles utilizaron la expresión *ba'ale sefirot* para los cabalistas teóricos y la de *ba'ale shemot* para los magos; autores como Isaac ben Jacob ha-Kohen, Moisés de León y el propio Todros ha-Levi Abulafia mencionan esta tendencia entre los cabalistas sin condenarla, en contraposición con la postura de Abraham Abulafia,

⁶⁶ G. Scholem, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, p. 259.

⁶⁷ En la obra de Todros Abulafia se hace mención a las secciones más antiguas del *Zohar* y además sabemos que la relación de Moisés de León se extendía a otros miembros de la familia Abulafia, pues dedicó varias de sus obras al hijo de Todros, Yosef, también cabalista.

que la describe en términos despectivos. A partir de finales del siglo XIII, este término de *ba'al shem* se empleó también para quienes escribían amuletos basados en los nombres sagrados⁶⁸.

Al hilo de esta cuestión de la relación entre Alfonso X y Todros Abulafia, en su condición de miembro importante del círculo de iniciados del que saldría la redacción de la obra maestra de la Cábala, y que con el tiempo llegó a alcanzar valor casi canónico, se ha de incidir precisamente en ese componente mágico que se introduce en la enseñanza cabalista en Castilla en esos momentos.

La pregunta que cualquiera puede hacerse llegados a este punto partiría del siguiente planteamiento: si Alfonso X tenía interés por los temas místicos y mágicos y tenía una relación personal con uno de los maestros más destacados de la época, aparte de otros también importantes que se han mencionado con anterioridad, como Abraham de Colonia, es lógico que deseara incluir esos conocimientos en su labor traductora. Ahora bien, la pregunta sería ¿por qué mandó traducir una obra como el *Liber Razielis* y no otras como el *Sefer Yetzirah* o el *Sefer ha-Bahir*, textos ya clásicos dentro de la tradición cabalística, o incluso alguna de las demás obras recientes que circulaban por España en ese momento?⁶⁹

Desde mi punto de vista la respuesta es bastante clara: la diferencia básica entre una obra como el *Liber Razielis* y las demás mencionadas puede encontrarse precisamente en el componente mágico de una y otras, es decir, el *Liber Razielis* que interesó más al monarca castellano es una obra de orientación eminentemente práctica en comparación con las otras, que son mucho más especulativas y filosóficas y que además exigen un conocimiento considerable de las tradiciones místicas judías anteriores así como de la lengua hebrea, sin cuya comprensión es prácticamente imposible el acceso a la parte más profunda de la enseñanza contenida en ellas.

Un análisis de la mayoría de las obras traducidas por iniciativa alfonsí nos revela muy rápidamente que, dentro de la temática que venimos denominando astromagia, estamos en todo momento ante textos de evidente orientación práctica; se recogen en ellos desde tablas astronómicas a descripciones de talismanes y una larga serie de métodos cuya única finalidad es la consecución de efectos prácticos de variada naturaleza. Las especulaciones, y la base puramente filosófica, existen en la medida en que es necesario exponer la cadena de transmisión de la enseñanza, pues al contrario de

⁶⁸ G. Scholem, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, p. 123.

⁶⁹ Recordemos que la redacción definitiva del *Zohar* es unos años posterior.

lo que pudiera parecer a los profanos, dentro de las tradiciones estudiadas es imprescindible conocer la línea seguida por los conocimientos que se ofrecen para que éstos sean aceptados como válidos.

En cualquier caso, se podría afirmar que los textos que poseemos, y aquellos de los que tenemos referencias, demuestran que el interés de Alfonso X por estas obras no se reducía a la simple recopilación erudita, sino que parece traslucirse un verdadero deseo de aprendizaje y estudio de disciplinas de aplicación eminentemente práctica. El motivo no sería otro, probablemente, que el expresado en las palabras del propio rey recogidas al inicio del presente trabajo: ser el instrumento de la Inteligencia Superior y aplicar para ello el mayor de los conocimientos.

II. 1. 4. EL ÁRBOL DE LA VIDA CABALÍSTICO

El Árbol de la Vida, en hebreo *Etz Hayym*, el núcleo de las enseñanzas cabalísticas, viene a ser un diagrama que recoge y representa a todas las fuerzas existentes en el universo y en el alma humana y que, según la tradición, se habría transmitido a la humanidad por medio de una revelación, apareciendo ya mencionado en la *Biblia* en Ge 3, 24. En el breve, aunque grande en repercusión, texto del *Sefer Yetzirah* o Libro de la Creación encontramos como eje central la idea de los treinta y dos caminos de sabiduría por medio de los cuales creó Dios el mundo, estos treinta y dos senderos corresponderían a las diez *sefirot* y a las veintidós letras del alfabeto hebreo. El concepto de *sefirah*, sin embargo, tal como aquí se emplea no es demasiado aclaratorio ya que será posterior la referencia a una teoría de la emanación.

El primero en establecer unas normas de meditación concretas en relación con el concepto de las *sefirot* fue Isaac el Ciego ha-Hasid. El maestro cabalista afirmaba que mediante la contemplación y meditación sobre las *sefirot* se podía alcanzar la comunión con Dios. El hecho es que la teoría de las *sefirot* se convertiría, como decimos, en el pilar básico de la enseñanza cabalística en España.

Las diez *sefirot* que darían lugar a tantos estudios y especulaciones son las denominadas *Keter* (Corona, o también *Keter Elyon*, Corona Suprema), *Hokhmah* (Sabiduría), *Binah* (Inteligencia, Entendimiento), *Gedullah* o *Hesed* (respectivamente Grandeza y Amor o Misericordia), *Geburah* o *Din* (Poder, Juicio, Rigor, Fortaleza, Severidad), *Tiferet* o *Rahamim* (Hermosura, Belleza, Compasión), *Netsah* (Duración Eterna o Victoria), *Hod* (Majestad, Gloria), *Yesod Olam* o *Saddiq* (Fundamento del

mundo, Justo) y *Malkhut* o *Atarah* (Reino, Diadema). Al parecer esta terminología podría proceder del versículo 1 Cro 29, 11⁷⁰.

Todas las *sefirot* forman el llamado Árbol de la Emanación o Árbol de las *Sefirot* o de la Vida, que será representado a partir de los siglos XIII y XIV como el diagrama antes mencionado. La idea como tal aparece por primera vez en el *Sefer ha-Bahir* o Libro de la Claridad donde podría identificarse con la palmera, árbol que con frecuencia representa al justo⁷¹. Una última *sefirah* aparece a partir de finales del siglo XIII y se sitúa en el esquema del Árbol entre *Hokhmah* y *Binah*, se trata de *Da'at*, el Conocimiento, la *sefirah* invisible que no suele representarse en el Árbol y que puede ser considerada como el aspecto externo de *Keter*.

Las *sefirot* suelen agruparse atendiendo a una estructura triangular, correspondiendo el primer triángulo a lo intelectual, el segundo a lo psíquico y el tercero a lo natural, dejando a *Malkhut* como elemento independiente. De la misma forma el conjunto de las *sefirot* se divide en tres columnas que suelen denominarse Columna de la Indulgencia (que une *Keter* con *Tiferet*, *Yesod* y *Malkhut*), Columna de la Severidad (*Binah*, *Geburah* y *Hod*) y Columna de la Misericordia (*Hokhmah*, *Hesed* y *Netsah*). Igualmente a cada *sefirah* le corresponde uno de los nombres de Dios puesto que se consideran la manifestación progresiva de dichos nombres.

Basándose en una leyenda *midrásica* relativa a los mundos que fueron creados y destruidos antes de la creación del mundo actual se desarrolló la creencia en la existencia de un gran número de mundos secundarios que alcanzó su forma definitiva en una nueva doctrina de cuatro mundos básicos llamados *Olam ha-atzilut* (el mundo de la emanación, es decir, las *sefirot*), *Olam ha-beriah* (el mundo de la creación, el Trono y la Carroza), *Olam ha-yetzirah* (el mundo de la formación, a veces considerado como el mundo de los ángeles, con Metatrón como figura central) y *Olam ha-asiyyah* (el mundo de la fabricación o de la acción, que puede incluir las esferas y el mundo terrestre o sólo este último). Esta disposición aparece ya en algunas secciones del *Zohar*, pero el desarrollo real de la doctrina no tuvo lugar hasta el siglo XVI, particularmente en el centro cabalístico de Safed de la mano de Moisés Cordovero y la escuela de Isaac Luria. Así se considera que las *sefirot* pertenecen simultáneamente a estos cuatro planos distintos, o mundos, en los que se manifestarían de forma distinta en función de su naturaleza.

⁷⁰ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 134.

⁷¹ *Sefer ha-Bahir*, p. 153.

Los anteriormente citados son los denominados cuatro planos de la manifestación, a los que hay que añadir los tres de la no-manifestación o existencia negativa, que se denominan *En-sof* (el Infinito, lo Ilimitado), *En-sof Or* (la Luz Ilimitada) y *Ayn* o *afisah* (la Nada, la Negatividad). El término *En-sof* fue acuñado por los primeros cabalistas de Provenza y España para expresar el aspecto no cognoscible de lo divino. Aparece por primera vez en los escritos de Isaac el Ciego y sus discípulos, en concreto en los de Azriel de Gerona y más tarde en el *Zohar*, en el *Ma'arekhet ha-Elohut* y otros escritos de ese período⁷². Con respecto a su naturaleza hubo muy diferentes opiniones, mientras algunos autores aludían de forma impersonal al concepto, otros lo hacían de manera claramente personal y teística. En cualquier caso se considera, en general, por un lado su perfección absoluta y por otro la imposibilidad de conocer su auténtica naturaleza; sólo a través de la existencia de los seres físicos se puede deducir su existencia y considerar al *En-sof* como la causa primera. El mismo concepto recibirá otros muchos nombres en escritos posteriores y se identificará a veces con la "causa de las causas" de Aristóteles. Normalmente sus definiciones son todas negativas, de manera que parece más fácil explicar "lo que no es", con la excepción de algunas designaciones positivas recogidas en el *Zohar*. Por otra parte, dentro de la Cábala el simbolismo de la luz se usa a menudo en relación con el *En-sof*, aunque de forma hiperbólica, estableciéndose en la Cábala más tardía una distinción clara entre *En-sof* y la luz del *En-sof*. El otro concepto, el de *Ayin*, hace referencia a la barrera que existe entre los seres humanos y "el otro lado", ese ámbito que ningún ser creado es capaz de comprender intelectualmente y que por tanto sólo puede definirse como "la nada".

La cuestión principal en relación con el estudio del Árbol se centra en la teoría de la emanación. Al respecto puede haber dos posturas claramente diferenciadas; la primera afirma la existencia de un sistema emanatista en la cábala y por tanto vinculado con el panteísmo basándose en el *Zohar* y en la posterior Cábala luriánica. La segunda postura afirma que no puede hablarse de una teoría de la emanación como tal hasta el siglo XVI y aún entonces solamente como resultado de una interpretación equivocada de las fuentes⁷³.

Desde el punto de vista histórico no puede negarse la influencia del neoplatonismo. Así se trataría de un proceso claro de emanación (de las *sefirot*) pero que tendría lugar dentro del propio Dios y por tanto pertenecería al ámbito de lo divino.

⁷² G. Scholem, Op. cit., p. 114.

⁷³ M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*, p. 195-203.

El problema radica en determinar si los mundos que están por debajo del nivel de las *sefirot*, incluido el mundo físico, son también emanación de las *sefirot*. El tema no está demasiado claro, en parte debido a la oscuridad deliberada de muchos autores al tratar dicha cuestión y en parte a causa de una frecuente confusión terminológica puesto que obras como el *Bahir* y el *Zohar* utilizan el término de "creación" en algunas ocasiones aún cuando se estén refiriendo como tal a "emanación".

La idea tal y como se difundió principalmente se centra en la manifestación del *En-sof* a través de los distintos estadios de emanación que son las *sefirot* y que realmente no serían más que los diversos atributos de Dios o sus descripciones. También se describía el proceso como una revelación de los distintos nombres de Dios. Las correspondencias entre las *sefirot* y los distintos nombres serían las siguientes: a *Keter* le correspondería *Ehyeh*; a *Hokhmah*, *Yah*; a *Binah* el Tetragrámaton vocalizado como *Elohim*; a *Tiferet* el Tetragrámaton como tal; a *Netsah*, *Elohim Tzebaot*; a *Hod* el Tetragrámaton seguido de *Tzebaot*; a *Yesod* *El hay* o *Sadday*, y a *Malkhut*, *Adonay*.

El número de los estadios de la emanación se fijó en diez, que significaría las diez facultades que constituyen las manifestaciones y emanaciones de Dios, simbolizadas a veces por la *menorah*, el candelabro de siete brazos. Sin embargo, según el sufismo esto no sería más que una deformación de una doctrina árabe expuesta por los Hermanos de la Pureza en su enciclopedia en torno al año 960 donde se hace alusión a "ocho elementos que forman a Dios", esos ocho elementos originales habrían sido aumentados a diez a partir de mediados del siglo XI y según los sufíes esa modificación ha supuesto la pérdida de gran parte del significado original⁷⁴. No obstante, no sólo en la cábala sino en el judaísmo en general el número diez tiene una especial significación (por ejemplo, en el precepto del minyán, que exige la presencia de diez adultos para poder llevar a cabo las oraciones rituales no individuales).

El término *sefirah*, por su parte, significa simplemente "número" y no estaría relacionado con el griego *sfaira* "esfera", aunque casi siempre se traduzca de ese modo. En realidad el término *sefirot* aparece sólo en determinados contextos y hay otros muchos términos que se emplean como sinónimos, entre ellos *semot* (nombres), *orot* (luces), *kohot* (potencias), *ketarim* (coronas), *middot* (en el sentido de cualidades), *madregot* (estadios), *lebusim* (vestiduras), *mar'ot* (espejos), *neti'ot* (brotes), *hekalot* (palacios), etc, conceptos todos ellos que reflejan bien la idea. Otros términos como "los

⁷⁴ I. Shah, *Los sufis*, p. 422, citando la *Enciclopedia Judaica*.

miembros del *Si'ur qomah*", es decir, la imagen mística de Dios, hacen referencia al simbolismo del hombre superior o *ha-adam ha-gadol* u hombre primordial. A veces se utiliza ese término para hacer referencia a una *sefirah* específica, pero más a menudo alude a todo el mundo de la emanación. El término *ha-adam ha-qadmon* u hombre primordial aparece por primera vez en *Sod yedi at ha-mesi'ut*, un tratado del Círculo del *Sefer ha-iiyun*⁷⁵.

El estudio de la relación entre las *sefirot* y las sustancias intermedias, entre el infinito y lo finito del neoplatonismo, se inicia sobre todo con la obra de Azriel de Gerona, quien afirmaba que las cosas fueron creadas en un orden específico debido a que la creación fue intencionada y no accidental, de manera que las *sefirot* serían "el poder activo de cada cosa existente definible numéricamente"⁷⁶.

La cuestión principal tanto desde el punto de vista filosófico como teológico es establecer si se puede considerar o no que las *sefirot* sean idénticas a Dios. Términos como el de "potencia" se emplean para hacer alusión a existencias independientes, a hipóstasis, pero no se explica si han surgido por emanación o si se trata de entidades que han pasado de la potencia al acto.

En los primeros tiempos de la Cábala la mayoría de los autores tendían a identificar las *sefirot* con la esencia de Dios, es decir, no se trataría de un estado intermedio sino del mismo Dios de modo que la propia emanación sería Él y más allá de ella ya no es posible plantear preguntas ni esperar encontrar respuestas. Esta es la idea que recoge la obra más importante de la Cábala, el *Zohar*. Sin embargo, posteriormente comienzan a aparecer una serie de obras en las que ya no se identifica a las *sefirot* con la esencia divina sino que se consideran más bien como utensilios, es decir, no están separadas ni situadas fuera de Dios pero tampoco son otra cosa más que los medios, y por tanto, los instrumentos que utiliza Dios para llevar a cabo su obra. Entre las dos posturas opuestas surgen opiniones como la de Moisés Cordovero que trata de unir ambas tendencias afirmando que igual que los seres vivos poseen esencia (alma) y cuerpo así también las *sefirot* pueden ser a la vez la esencia de Dios y recipientes de la esencia divina. Así las *sefirot* son al mismo tiempo idénticas a la esencia de Dios y separadas de Él.

El proceso de la emanación comienza en el *En-sof*, de donde emanan las *sefirot* una tras otra y en un orden específico. Los símiles que suelen utilizarse para explicar

⁷⁵ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 127

⁷⁶ M. R. de Paz Blanco, *Lenguaje y experiencia en la mística judía*, p. 194.

esto son muy gráficos, o bien la candela que enciende otra sin que disminuya la luz original de la que proceden, o bien la fuente de la que mana el agua que llena un estanque y al rebosar se derrama en el siguiente hasta llenarlo también y así sucesivamente.

Otro punto de discusión y debate es la cuestión de la eternidad o no de las *sefirot*. También en este tema las opiniones son diversas y contradictorias. Azriel de Gerona consideraba que, exceptuando la primera *sefirah*, se puede hablar de creación temporal, pero otros autores consideraban imposible aplicar el concepto de tiempo a la emanación. Por su parte, Moisés Cordovero, y algunos neoplatónicos, hablaban de "tiempo no temporal", es decir, de una nueva dimensión de tiempo.

Las *sefirot* incluyen el arquetipo de todas las cosas creadas fuera del mundo de la emanación al mismo tiempo que forman parte de Dios, sin embargo, cuando se pasa de una afirmación de carácter general al proceso secuencial concreto de emanación y a la descripción de la función individual de cada *sefirah* se entra en un ámbito mucho más subjetivo debido al hecho de que se trata de una realidad muy difícil de describir, que está más allá de la percepción humana y que en consecuencia sólo puede expresarse de forma simbólica; ese lenguaje simbólico será lo que caracterice a gran parte de los estudios cabalísticos e interpretaciones de los textos sagrados. En general se acepta que cada *sefirah* realiza sus propias actividades características, excepto la última, que no posee una fuerza activa propia pero comprende la totalidad de las otras *sefirot*.

Con el paso del tiempo el modo de representar e interpretar el conjunto de las *sefirot* sufrió numerosas variaciones e incluso dentro de un mismo periodo las descripciones de unos autores diferían con respecto a las de otros, cuestiones como la situación de algunas *sefirot* en el Árbol, la división en grupos (de tres, de cinco, de siete y tres, etc) y la asociación de los distintos nombres divinos a cada *sefirah* estuvieron durante mucho tiempo sujetas a modificaciones.

Siguiendo el sistema de la emanación que se basa en conceptos matemáticos la primera *sefirah* es la nada mientras que la segunda es la manifestación del punto primordial a la que se denomina *hathalat ha-yesut* "el comienzo del ser" y que a su vez construye un "palacio" que es la tercera *sefirah*. El primer punto se establece por un acto de la voluntad divina, que da su primer paso hacia la creación; la primera *sefirah*, por tanto, se identifica con la nada y con la voluntad de Dios y además es también el éter primordial (*awir qadmon*) que rodea al *En-sof*. *Binah*, la tercera *sefirah*, es el lugar donde se inician propiamente las emanaciones y por ello es llamada "palacio" y "madre

superior". Las siguientes *sefirot* se identifican con amor, justicia y misericordia siguiendo el concepto *haggádico*, es decir, interpretativo, de los atributos divinos.

Desde un punto de vista ético se identifica el proceso de emanación con la Carroza celeste y con los patriarcas (Abraham con *Hesed*, Isaac con *Geburah*, Jacob con *Tiferet*, David con *Malkhut*, Moisés con *Netsah*, Aarón con *Hod* y José con *Yesod*); de este modo se pone de manifiesto el contenido moral de las *sefirot*. Los justos son la encarnación del gobierno de los atributos divinos en el mundo.

Asociado también a este simbolismo se encuentran varios sistemas cosmológicos y sobre todo dos conceptos especialmente importantes, el de la *keneset Ysrael* (la comunidad de Israel) y la *sekhinah* (la Presencia Divina, simbolizada a menudo por *Malkhut*) además de otros, como la asignación del propio Árbol de la Vida a *Yesod*, o más adelante a *Tiferet*, y del Árbol del Conocimiento a *Malkhut*.

A partir del siglo XIII aparece la idea de que cada *sefirah* abarca a todas las otras sucesivamente en una reflexión sobre sí mismas y así se desarrolla la idea de que cada una posee infinitud de mundos propios que no forman parte del orden jerárquico de los mundos que siguen al mundo de la emanación, de tal forma que no es posible conocer su esencia teniendo en cuenta sólo la creación conocida. Autores como Moisés Cordovero relacionan esta teoría de las *sefirot* dentro de las *sefirot* con la de las *behinot*, el número infinito de aspectos que pueden diferenciarse dentro de cada *sefirah* y así explica cómo se conecta cada *sefirah* con las que le preceden y las que le siguen. Según Cordovero, hay básicamente seis de esos aspectos en cada *sefirah*: el primero es su aspecto oculto antes de su manifestación en la *sefirah* que la emana; el segundo es el aspecto en el que se manifiesta y aparece en la *sefirah* que la emana; el tercero es el aspecto en el que se materializa en su lugar espiritual correcto, es decir, como *sefirah* independiente; el cuarto es el que capacita a la *sefirah* que está por encima a que le dote del poder de producir por emanación nuevas *sefirot*; el quinto es aquél por el que consigue el poder de hacer que emanen las *sefirot* ocultas en ella saliendo a su existencia manifiesta dentro de su propia esencia; y el sexto aspecto es aquél por el que la siguiente *sefirah* emana a su propio lugar, en cuyo punto comienza de nuevo el proceso. Dicho proceso se ve como una relación causal y necesita la premisa de que las raíces de la emanación tengan un aspecto oculto en el propio *En-sof* aunque no alcancen de hecho una identidad con la esencia del Emanador⁷⁷.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 143-144.

Esta tendencia especulativa, pese a todo, no convierte la Cábala en filosofía ya que en definitiva el reconocimiento de una vida oculta dentro de la divinidad, es decir, el proceso de emanación de las *sefirot*, depende en última instancia de la intuición mística, ya que sólo de ese modo es posible la aproximación a ese ámbito.

Con el desarrollo de la Cábala luriánica surgieron nuevas doctrinas y conceptos relacionados con el proceso de la creación, la principal de las cuales fue la de la "contracción" (*tzimtzum*) que supone la existencia de un acto de contracción divina que precede a las emanaciones; este paso previo se cree necesario al partir de la idea de que fuera del *En-sof* no puede haber lugar para nada más a menos que se "contraiga" a sí mismo y deje así espacio para que tenga lugar la creación. Algunos autores ven en esta teoría sólo un relato simbólico de la emanación de la *sefirah Keter* de modo que a partir del siglo XVII las opiniones quedarían divididas, apreciándose en ellas la mayor o menor influencia filosófica y/o cabalística. Para Isaac Luria la primera forma que asume la emanación después del *tzimtzum* es la del *Adam qadmon*, el hombre primordial, que representa así un reino por encima de los cuatro mundos de los que partía anteriormente; las diez *sefirot* habrían tomado forma en primer lugar en el *Adam qadmon* en círculos concéntricos de los que el más externo, el de *Keter*, permanecería en contacto estrecho con el *En-sof* circundante. Este sería el alma (*nefes*) del *Adam qadmon*. A continuación, las *sefirot* se reorganizaron como una línea, en la forma de un hombre y sus miembros. Esto da idea del simbolismo fuertemente antropomórfico que se aprecia en las descripciones del proceso de emanación en el sistema luriánico. De la cabeza del *Adam qadmon* surgieron una serie de potentes luces a partir de las cuales se desarrollaron una serie de esquemas; algunos asumieron la forma de letras y otros de diferentes aspectos de la *Torah* o la lengua sagrada. Esto sugiere la idea de que cada una de esas luces tiene una expresión lingüística concreta. Las luces de las *sefirot* tenían además sus propios "recipientes", hechos de una luz más espesa, que en un determinado momento se romperían debido a que sólo las tres primeras *sefirot* eran capaces de contener la luz que fluía hasta ellas, pero no así las restantes.

Teniendo en cuenta todo lo anterior es inevitable el planteamiento de una pregunta habitual en el estudio de la Cábala; su conexión con el panteísmo. Aunque la respuesta no es sencilla, es evidente que el principio neoplatónico de que todo efecto está incluido en su causa influyó mucho en el pensamiento cabalístico. La mayoría de los cabalistas a partir de Isaac el Ciego rechazaban la idea de que la sustancia de Dios se manifestara en el mundo de la emanación y afirmaban, como era habitual en el

neoplatonismo medieval, que es únicamente el poder de Dios, y no su sustancia, el que se manifiesta en el proceso emanativo. Sin embargo, en algunos autores y obras se presenta claro el concepto de que las *sefirot* pertenecían a la misma sustancia que el *En-sof*, por tanto, en relación con este tema, como en tantos otros, no se puede afirmar que exista una única opinión comúnmente aceptada, por ejemplo, mientras Moisés Cordovero está próximo al panteísmo, la Cábala luriánica adopta una posición claramente teística, y a su vez otros autores como Moisés de León no se preocupan demasiado por el tema y tanto en el *Zohar* como en algunas otras de sus obras se aprecian ambas tendencias.

II. 1. 4. 1. EL TEMA DEL MAL

Isaac ha-Kohen desarrolló los detalles de una teoría de la emanación izquierda, demoníaca, con diez *sefirot* que se corresponden exactamente con las *sefirot* santas. Una emanación demoníaca similar se menciona ya en los escritos del grupo del *Sefer ha-iyun* y en las obras de Nahmánides; se cree posible que sus orígenes procedan de Oriente. Al parecer esta teoría apareció en textos pseudoepigráficos y sus raíces estuvieron sobre todo en Provenza y Castilla. De estas tradiciones proviene la teoría del *Zohar* sobre el llamado *sitra ahra* (el “otro lado”). Sin embargo, la teoría más significativa y desarrollada con respecto al tema del mal es la de las *qelippot* (cáscaras).

Retornando a la teoría luriánica de los recipientes rotos encontramos que una parte de la luz que estos habían contenido regresó de vuelta a su fuente de origen pero el resto cayó hacia abajo junto con los recipientes; de esos pedazos surgió la sustancia de las *qelippot*, es decir, las fuerzas oscuras del *sitra ahra*. Curiosamente, de esos mismos pedazos surge también la materia en bruto.

El origen de las *qelippot* como raíz del mal es descrito en la mayoría de los casos como un proceso que sigue unas reglas fijas y responde a unas claras leyes internas, es decir, que no es simplemente resultado o consecuencia del caos. Sobre la causa de la ruptura de los recipientes se dieron muchas posibles explicaciones, en especial en los escritos luriánicos; algunos autores opinan que la estructura creada inicialmente era defectuosa, otros que se trató de un accidente fortuito y otros que habría sido en realidad una parte del proceso establecida desde el principio con la finalidad de expulsar y desechar las *qelippot* que estarían presentes desde el inicio de la emanación. Por tanto,

los recipientes se habrían roto para preparar el camino para la recompensa y el castigo en los mundos inferiores que debían emerger como última fase de la creación.

La cuestión, fuese cual fuese la causa que lo provocó, es que durante el proceso de emanación se produjo un desequilibrio que dio como resultado la aparición de las *qelippot*, que después se considerarían las *sefirot* malas y adversas, es decir, que representarían el aspecto negativo y en desequilibrio de cada *sefirah*; seguimos hablando, por consiguiente, de un solo árbol, no de dos, las *sefirot* y las *qelippot* vendrían a ser algo así como las dos caras de la misma moneda y en este sentido es interesante destacar la idea del mal como bien, o fuerza, en desequilibrio y por tanto el presentar al bien y al mal como una misma cosa en definitiva.

El resultado de todo este proceso es entonces el surgimiento, o la separación, de los poderes del mal del resto de entidades producidas durante la emanación, es decir, por una parte las *qelippot*, de las que muchos autores afirmaban que era peligroso incluso pensar en ellas, se convierten en una entidad independiente, pero además, cuando se quebraron los recipientes que contenían las luces toda la serie de mundos ya existentes descendió del lugar que tenían asignado, de manera que el orden que después se desarrolló no coincide con el orden y posición originalmente pretendidos. A partir de la ruptura se inicia el proceso de *tiqqun* o restauración (que ya no afectará a las *qelippot*) que según la Cábala luriánica es completado casi en su totalidad por las luces superiores y los procesos que emanan de su actividad, pero que también presenta algunos aspectos y acciones que, para lograr la conclusión total, han sido reservados al ser humano y así estaríamos ante el fin último de la creación, es decir, la compleción de la restauración del universo, entendida también como sinónimo de redención, y que depende en consecuencia de que los seres humanos la realicen. El objetivo de la actividad humana ha de ser la restauración del mundo de *asyyah* en su lugar espiritual, su separación completa del mundo de las *qelippot* y el logro de un estado permanente de comunión entre cada criatura y Dios que las *qelippot* no podrán destruir ni evitar. En todo este proceso se aprecia claramente la influencia del gnosticismo y al mismo tiempo se pone de relieve la importancia de la actividad religiosa y de la contemplación mística además de la insistencia en la idea de que si el hombre está compuesto por las diez *sefirot* y sus fuerzas se reflejan en él convirtiéndole en un microcosmos se deduce que será capaz de ejercer un influjo sobre el macrocosmos y el hombre primordial⁷⁸.

⁷⁸ En la magia moderna se ha empezado a desarrollar un elaborado trabajo, de orientación mucho más psicológica, sobre el llamado Árbol de las Sombras, formado por once *sefirot* y un entramado de túneles y

II. 1. 4. 2. EL ALMA HUMANA Y SU PERIPLO A TRAVÉS DEL ÁRBOL

El Árbol de la Vida es comparable a un jeroglífico, es decir, se puede definir como un símbolo que representa tanto al cosmos como al alma humana en su relación con él. Cada *sefirah* es una fase de la evolución mientras que los senderos que conectan unas *sefirot* con otras equivalen a fases de la evolución de la conciencia mediante las cuales el alma desarrolla su conocimiento⁷⁹. Siguiendo esta idea se ha empleado el Árbol y su estudio como un sistema de meditación y/o trabajo práctico para desarrollar el conocimiento propio y la conexión existente entre el espíritu humano y el resto de la creación, aunque no se trata del único método y, de hecho, hay autores como Abraham Abulafia que prefieren otros y que consideran éste como propio de principiantes.

La finalidad última es la unión con Dios o *debequt*, adhesión mística a Dios, el regreso definitivo después del cual ya no es posible la existencia tal y como antes era entendida. Pero hasta que esa meta definitiva es alcanzada, algo que no es posible para ningún ser humano mientras pertenezca al mundo físico, el alma realiza un viaje largo y a veces penoso a través de los senderos del Árbol durante el cual la principal pretensión ha de ser la de poner en relación la personalidad con la individualidad y, en la medida de lo posible, con el espíritu. El espíritu es la esencia, la parte que conecta al ser humano con la divinidad, la mota de oro interior, como dicen los sufíes. La individualidad es, por tanto, solamente un reflejo de esa realidad última y la personalidad, a su vez, la manifestación visible de ésta. Se comprende pues que el intento de unificarlos ha de suponer un trabajo arduo para la conciencia.

El proceso de evolución se puede iniciar, en todo caso, mediante el trabajo sobre el Árbol. Partiendo del mundo físico conocido el alma comienza su recorrido a través de los senderos y en cada uno de ellos se encuentra ante una experiencia determinada que en mayor o menor medida supone una especie de prueba que conlleva también el aprendizaje de una lección concreta y por tanto supone la superación de un grado, la subida de un peldaño, que permite continuar la lenta y difícil ascensión. Desde luego, no hay un único modo de realizar este trabajo, por ejemplo, el camino que siguen los místicos conduce directamente de *Malkhut* a *Keter* pasando por *Yesod*, *Tiferet* y la invisible *Da'at*, lo cual significa recorrer los senderos treinta y dos, veinticinco y trece,

subterráneos conocidos como los Túneles de Set, a los que se accede a través de *Da'at*, la *sefirah* oculta del Árbol de la Vida.

⁷⁹ D. Fortune, *La cábala mística*, p. 45.

es decir, la columna central del Árbol. Pero la experiencia total y completa del Árbol sólo puede comprenderse si se tiene en cuenta que el recorrido de cada sendero supone el paso previo, lógico, si es posible utilizar dicho término en este contexto, para el siguiente y a su vez la consecuencia del anterior. Igualmente, es importante señalar que en definitiva cada sendero puede y debe ser recorrido en ambas direcciones puesto que la misma experiencia tiene una aplicación distinta si se presenta desde el punto de vista de uno u otro sentido.

La simbología aplicada a cada *sefirah* es uno de los primeros elementos con los que se puede trabajar, teniendo en cuenta que dicha simbología ha variado en algunos de sus aspectos con el paso del tiempo y que al respecto hay diversidad de opiniones entre los autores de todas las épocas ya que hasta cierto punto se ha permitido una cierta libertad en la descripción de dichos elementos en consideración al hecho de que en definitiva se trata de una experiencia personal y por tanto puede ser entendida y expresada de modos muy diversos.

Cada *sefirah* conecta con las demás por medio de los senderos. Dos *sefirot* unidas por medio de un sendero determinado representan una evolución, el paso de un estado a otro por medio del camino que capacita para alcanzar uno partiendo del anterior. Se trata de una evolución espiritual que produce un cambio en la conciencia y que traerá consigo el conocimiento de la propia esencia o lo que llaman los místicos la iluminación. El conocimiento adquirido a través de este proceso puede ser, sin embargo, más amplio que el que atañe exclusivamente a la propia personalidad. El camino que recorre el alma permite comprender o intuir parte de las realidades del mundo y en última instancia el significado de la vida entendida en su conjunto. Sobre el teórico poder que esto puede proporcionar hay numerosas leyendas, aunque esto es algo que pertenece más al terreno de la magia que al de la mística, y que ha interesado especialmente a los estudiosos de la cábala fuera del ámbito judío.

El ascenso del Árbol se inicia pues partiendo de los que pueden llamarse los senderos de la personalidad⁸⁰, es decir, los senderos treinta y dos, veintinueve y treinta y uno, que son las vías a y desde el ser físico, continúa a través de las estructuras de la personalidad, senderos veintiocho, treinta y veintisiete, entra en contacto con la individualidad por medio de los senderos veinticinco, veintiséis y veinticuatro y recorre las estructuras de la misma a través de los senderos veinte, veintidós y diecinueve. Se

⁸⁰ Para una mejor comprensión se incluye al final un anexo con el diagrama del Árbol y los senderos mencionados.

suele considerar a los senderos veintiuno y veintitrés como los que tienen una influencia más definida sobre la personalidad. A partir de ese punto se desarrollan propiamente los vínculos con el espíritu, sus senderos y sus estructuras que corresponden respectivamente a los senderos trece, diecisiete y quince, el dieciocho y dieciséis (considerados los de mayor influencia sobre la individualidad) y, por último, el catorce, doce y once.

Una descripción resumida de lo que puede suponer el ascenso a través de los senderos sería la siguiente. Todos los caminos se inician en *Malkhut*, la esfera de la forma, el plano físico donde se vuelve tangible lo que en los planos superiores era intangible, de allí parte el sendero treinta y dos hacia *Yesod*, que es el receptáculo de las emanaciones de todas las demás sefirot y el transmisor inmediato de éstas a *Malkhut*, por tanto, este sendero es el de la iniciación, supone un camino hacia dentro, hacia los planos internos y la mente inconsciente. Las lecciones principales que pueden aprenderse mediante su recorrido son la existencia de la causalidad de las cosas en un nivel más elevado o más profundo que el mundo físico (ascendiendo) y la aceptación por el espíritu de la limitación de la forma más densa (descendiendo).

El sendero veintinueve une *Malkhut* con *Netsah*, la *sefirah* de los instintos, de las apariencias que el intelecto representa y que vuelven a proyectarse como formas de pensamiento. El sendero implica la aceptación de la parte primitiva, de los instintos básicos; ascendiendo es una especie de fecundación psíquica y descendiendo un proceso de nacimiento a lo físico.

El sendero treinta y uno une *Malkhut* con *Hod*, la *sefirah* de la formulación de las formas, lo que supone la existencia de un equilibrio, de ciertas inhibiciones impuestas por la mente racional sobre el alma y así un proceso de formulación y organización. Por lo tanto, el sendero descubre una dirección, una revelación de factores mentales. Detrás de esta evolución psicológica se encuentra el factor espiritual, el despertar a niveles nuevos y superiores y así supone una apreciación de las fuerzas internas.

El sendero veintiocho conecta la *sefirah Yesod* con *Netsah*. Representa el proceso mediante el cual se vierten las fuerzas puras de la imaginación en la mente subconsciente, uno de los factores destacados en la construcción de la personalidad. Se trata de un despertar de la conciencia y un vínculo con los aspectos creativos del ser.

El sendero treinta une *Yesod* con *Hod*. Este es un sendero de iluminación que trae consigo la inteligencia, el conocimiento, la sabiduría. Cuando el camino se recorre

en sentido descendente trae hacia abajo esa sabiduría de modo que pueda ser vivida en el mundo.

El sendero veintisiete, que une *Hod* y *Netsah*, es la viga principal de la personalidad. Supone un vehículo para el espíritu, la manifestación de la propia esencia en los mundos inferiores.

El sendero veinticinco une *Yesod* con *Tiferet*, el lugar de la encarnación para algunos y el centro de las experiencias místicas; esta *sefirah* es la manifestación externa de las cinco *sefirot* primeras y el principio espiritual de las cuatro siguientes. Por tanto, el sendero es una línea directa de contacto entre la individualidad y la personalidad; los primeros atisbos místicos suponen una prueba que consiste en dejar atrás la vida de los mundos externos e inferiores sin ser aún consciente de la vida de los mundos internos y superiores. Para superar dicha prueba es necesario el apoyo de la fe, de la esperanza y del amor de Dios. Mientras asciende por este sendero el alma aspira a la luz de una conciencia superior, sustentada sólo por sus propios recursos.

El sendero veintiséis conecta *Hod* con *Tiferet*. Se trata de otra prueba en el camino de la sabiduría, es el camino de la mente desde el intelecto hasta la intuición, desde la conciencia intelectual hasta la conciencia iluminada. Por consiguiente, ascendiendo supone el paso de la mente concreta a la abstracta y descendiendo el paso de la intuición a la lógica.

El sendero veinticuatro pone en contacto a *Netsah* con *Tiferet*. Este punto supone la muerte de la personalidad, la voluntad de cambio, un nuevo nacimiento; el renacimiento en la conciencia superior.

El sendero veinte une *Tiferet* con *Hesed*, la *sefirah* donde se formulan las ideas arquetípicas, donde se concreta lo abstracto, es decir, es el lugar donde se formula el principio abstracto que forma la base de una nueva actividad en el plano de la forma. Por consiguiente, durante el recorrido de este sendero se puede encontrar una guía para el camino individual de evolución y que supone pues una referencia al comienzo y al final de la evolución.

El sendero veintidós une a su vez *Tiferet* con *Geburah*, la *sefirah* de la justicia, del realismo, del rigor, de la severidad, la austeridad, el dinamismo, la energía y también el temor. Por tanto, este es el lugar en el que se establece el espíritu como individualidad y desde donde se hace la proyección posterior de una personalidad en el mundo físico.

El sendero diecinueve conecta *Geburah* con *Hesed*. Este sendero es la viga principal de la individualidad y por ello es un camino caracterizado por el dinamismo y también por la pureza, en particular si se recorre desde *Hesed* a *Geburah*; en el otro sentido, desde *Geburah* a *Hesed*, significa la iniciación que hace innecesaria toda encarnación posterior. Todo ello es el resultado final de la experiencia y de la comprensión de un ciclo de evolución completo. La prueba de este sendero es la capacidad de enfrentarse a cualquier cosa ocurrida durante el periodo completo de la evolución personal por lo que puede decirse que se trata de un reconocimiento final; lo que no puede ser confrontado permanece como una barrera inmediata para cualquier proceso posterior. Todo esto significa realización y la completa aceptación del modo en que el alma se ha apartado del verdadero sendero del destino espiritual.

El sendero veintiuno une *Netsah* con *Hesed* y conecta la individualidad con la personalidad, aquí se encuentran los ideales y aspiraciones, las emociones y un anhelo indefinido que impele a lanzarse a una búsqueda indeterminada y, contrariamente a lo que muchos creen, interna. El peligro principal en este proceso es dejarse llevar por las afirmaciones falsas, los espejismos, la exageración emocional. Esta prueba supone mantener el propio destino dentro de lo que es la individualidad y no extraviarse durante la búsqueda.

El sendero siguiente, el veintitrés, une *Hod* con *Geburah*. Supone la estabilidad necesaria para reflejar los mundos superiores sin distorsión, aquí se encuentran los principios de acción correctivos o calibrantes asequibles a la personalidad; muestra cómo usar la mente en conformidad con el verdadero plan de la evolución.

El sendero trece conecta *Tiferet* con *Keter*, el origen ilimitado de todo, el punto de contacto con la inteligencia oculta que gobierna y condiciona todas las cosas. Línea directa de contacto entre el espíritu y la individualidad, igual que el llamado "sendero silencioso secreto", que no aparece sobre el Árbol de la Vida, y que uniría a *Hesed* con *Binah* a través de *Da'at*; implica soledad y desolación, ambos son vías a través del abismo y los alrededores de *Da'at* y tan alto nivel de purificación conduce al alma directamente hacia Dios.

El sendero diecisiete une *Tiferet* con *Binah*. *Binah* es la *sefirah* de la estabilidad, la forma que se manifiesta, que limita a la fuerza pero también la organiza, es por tanto la disciplina de la fuerza y la base de la manifestación, además del principio femenino. El sendero otorga el conocimiento de lo que es el destino del espíritu en la tierra, contenido en *Binah*, además de la propia imagen del espíritu. *Binah* también es el lugar

de donde emana la fe. Este es un sendero de separación, esencial para la evolución individual; debe haber una separación entre la parte del ser que permanece en el mundo superior y la parte que desciende a la manifestación.

El sendero número quince pone en relación a *Tiferet* con *Hokhmah*, la *sefirah* de la fuerza dinámica, de la energía y la actividad, el principio masculino. A través de este sendero el alma puede vislumbrar una chispa de la majestad de su Creador. La guía es la propia percepción de Dios. El resultado, una profecía o visión del fin de la presente evolución.

En el sendero dieciocho, que une a *Geburah* con *Binah*, se encuentra el vehículo destinado al movimiento, es decir, que actúa como un canal de comunicación entre el espíritu y la individualidad.

El sendero dieciséis conecta *Hesed* con *Hokhmah*. Es también un vínculo entre el espíritu y la individualidad, el modelo de lo que ha de ser y la promesa de lo que será que prefigura la experiencia del paraíso reservado a los justos.

El sendero número catorce une *Binah* con *Hokhmah* y es la viga principal del espíritu mismo en sus propios niveles de manifestación, el fundamento escondido de todos los seres que pertenecen al plano de la forma. El sendero es pues un arquetipo de toda la manifestación subsiguiente, es el portal hacia la manifestación y la puerta al mundo del espíritu, la puerta que tiene corrupción a un lado y perfección al otro.

El sendero doce conecta *Binah* con *Keter* y en consecuencia implica la capacidad de ver las cosas tal como realmente son. La forma no esconde ya la imagen luminosa del Creador, sino que la revela. Es la forma más elevada de visión, el conocimiento espiritual, imposibles de alcanzar por alguien en encarnación física.

Por último, el sendero once une *Hokhmah* con *Keter*. Este sendero es ese elevado nivel de conciencia por el cual el alma iluminada procede de la visión directa de Dios a la experiencia aún más trascendental de la que es propiamente la experiencia espiritual de *Keter*, es decir, la unión con Dios (unión que, sin embargo, no elimina la distancia entre el ser creado y el Creador, como todos los cabalistas insisten en afirmar, ya que lo contrario les llevaría a aceptar el panteísmo). El alma conoce entonces igual que es conocida. Ascendiendo, este sendero es la aproximación final hacia la unión con Dios, conduciendo a la disolución de lo manifiesto. Descendiendo, es la primera sección del descenso de poder simbolizado cabalísticamente por el conocido como “Rayo Relampagueante” y representa así el principio, el comienzo.

Este es, de modo aproximado y resumido, el recorrido del alma humana a través de los senderos del Árbol de la Vida de la Cábala, recorrido que entraña peligros y proporciona conocimiento, supone pruebas y recompensas y es en definitiva el intento del ser humano por comprenderse a sí mismo y a cuanto le rodea y, en última instancia, el esfuerzo perenne de intentar conocer a Dios. Los místicos buscan así la unión con la divinidad, mientras otros ven en el Árbol sólo un modelo que explica la psicología humana.

Dentro de esta compleja y elaborada teoría se inserta la obra mencionada con anterioridad de Abraham de Colonia, su *Keter Shem Tob* (Corona del Buen Nombre) en la que se realiza una explicación de las *sefirot*, de las letras hebreas y del Tetragrámaton. La enseñanza transmitida por Abraham se centra en el estudio de las técnicas vinculadas con la *Merkabah*, de la que también hablaremos, y en el perfeccionamiento de las propias virtudes recurriendo la mayoría de las veces a un lenguaje simbólico que no esconde la orientación eminentemente práctica que tiene su obra.

Esta diferencia entre la llamada *Cábala práctica* y la *teórica*, o principalmente especulativa y filosófica, ha sido siempre de vital importancia a lo largo de la historia del misticismo hebreo, siendo éstos los términos modernos mantenidos hasta el día de hoy aplicados a las tradicionales *Cábala extática* (*kabalah maasit*) y *teosófica* (*kabalah iyunit*), respectivamente.

Una buena parte de la literatura cabalística del siglo XIII, dentro de la corriente teosófico-teúrgica, está dedicada al estudio de la lógica mística de los mandamientos⁸¹, además de la descripción de las *sefirot*, en obras como el *Sefer ha-Bahir* y en diversos comentarios de autores originarios de Provenza y de Gerona, grupos a los que ya nos hemos referido con anterioridad. La repercusión de estos estudios fue extraordinaria y difícil de evaluar en su justa dimensión, puesto que pese a estar dirigidos a sectores minoritarios de la comunidad judía (y no judía en algunos casos) su evolución marcó claramente las líneas de pensamiento en el mundo hebreo posterior.

II. 1. 5. EXÉGESIS CABALÍSTICA

Realmente la Cábala es inseparable de la exégesis. Las obras escritas o recopiladas durante el periodo propiamente cabalístico así como muchas de las

⁸¹ M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*, p.18.

heredadas de las tradiciones místicas anteriores en el ámbito judío han tomado como base los textos considerados sagrados y a partir de ellos han realizado su propia interpretación mística o esotérica de los mismos. Para los cabalistas, la *Torah*, y en menor grado el resto de la *Biblia*, representan la creencia general del carácter simbólico de todos los fenómenos que tienen lugar en la tierra, es decir, para ellos no hay literalmente nada que además de su aspecto exterior no posea también un aspecto interior en el que existe una realidad interna oculta en varios niveles.

Dado que la *Torah* es considerada como la palabra directa de Dios se convirtió en objeto de una original vía mística de meditación. Eso no significa que negaran los acontecimientos históricos concretos en los que se basaba sino simplemente que su interés se centraba en investigar su naturaleza y carácter absolutos. A este respecto la *Torah* tiene prioridad ante el resto de la *Biblia* aunque los comentarios cabalísticos a *Profetas* y a los *Escritos* (en especial al libro de *Salmos*) son en esencia realizados del mismo modo que los comentarios a la *Torah*.

Las formulaciones clásicas de este método aparecen ya en el siglo XIII y básicamente se mantienen constantes pese a algunas innovaciones posteriores. Gran parte de la literatura cabalística consiste en comentarios sobre la *Torah* y también los *Salmos*. El propio *Zohar* es en buena medida un comentario a la *Torah*, *Rut* y *Cantar de los Cantares*. Por el contrario, prácticamente no hay comentarios cabalísticos dignos de mención sobre libros completos de los *Profetas* y sólo encontramos algunas exégesis aisladas de fragmentos de estos textos.

El único comentario cabalístico conocido que abarca toda la *Biblia* fue el *Minhat Yehudah* del siglo XVI escrito en Marruecos por un autor desconocido. Aparte de la *Torah* sólo el *Cantar de los Cantares* se convirtió en tema de un amplio número de comentarios cabalísticos, comenzando por el escrito por Ezra de Gerona hasta llegar a varios comentarios escritos en generaciones recientes.

La verdadera esencia de la *Torah* se define en la Cábala de acuerdo con tres principios básicos: la *Torah* es el nombre místico de Dios; la *Torah* es un organismo vivo; y la palabra divina tiene infinitos sentidos y ninguna palabra humana puede agotarlos nunca.

La idea de la *Torah* como nombre místico de Dios surge a partir de una concepción mágica relativa a que la *Torah* tiene una segunda lectura diferente de la ordinaria que estaría formada por diversos nombres santos que poseen significados mágicos; de ahí se pasaría a la idea de que toda la *Torah* no es otra cosa más que el gran

Nombre del propio Dios. Así, la energía divina habría elegido articularse en la forma de las letras de la *Torah* tal como se expresan en el nombre de Dios. Este Nombre abarca, por una parte, todo el poder divino y, por otra, incluye en sí la totalidad de las leyes ocultas de la creación⁸². Esa concepción de la *Torah* no se refiere, evidentemente, al texto físico como tal sino a la *Torah* en su estado preexistente en el que sirvió de instrumento para la creación. Este pensamiento puede encontrarse entre los cabalistas de Gerona, en el propio *Zohar* y en otras obras de la misma época.

En cuanto a la idea de la *Torah* como un organismo vivo, se desarrolla a raíz del concepto de que está tejida a partir del Nombre inefable, lo que la convierte en un tejido vivo, un cuerpo vivo según la formulación de Azriel de Gerona y el *Zohar*. En este sentido hasta el último detalle, por insignificante que pueda parecer, del texto masorético de la *Torah*, es decir, el texto aceptado como ortodoxo, ha sido transmitido entendiendo que el *Pentateuco* es una estructura viva de la que no se puede quitar una sola letra sin dañar seriamente todo el cuerpo. La *Torah* es como un cuerpo humano que tiene cabeza, torso, corazón, boca, etc, o puede también compararse al árbol de la vida bíblico, que tiene raíz, tronco, ramas, hojas y que forman una única gran unidad⁸³.

Acerca de los infinitos sentidos de la palabra divina, puede afirmarse que es consecuencia de la seguridad de que la profundidad de la misma no podía agotarse en un solo nivel, axioma que se aplicaba también a la *Torah* histórica revelada por Dios en el Sinaí. Desde el principio esta *Torah* poseía los dos aspectos primordiales, una lectura literal formada por sus letras que se combinaban para formar las palabras de la lengua hebrea, y una lectura mística compuesta de los nombres divinos. Yendo incluso más allá se afirmaba que cada palabra y cada letra tenía múltiples interpretaciones, idea que se resume bien en la repetida afirmación que dice “la *Torah* tiene setenta caras”.

Las cuatro categorías convencionales por las que se decía que la *Torah* podía interpretarse, la literal (*pesat*), la alegórica (*remez*), la hermenéutica u homilética (*derash*) y la mística (*sod*), servían de marco general para una gran variedad de lecturas concretas. A partir del siglo XVI se difundiría la idea de que el número de posibles lecturas de la *Torah* era el mismo que los 600.000 israelitas que estaban presentes junto al monte Sinaí, es decir, que cada judío se acercaba a la *Torah* por un camino que sólo él podía seguir.

⁸² Es interesante comparar esta idea con la concepción muy similar que encontramos en el mundo musulmán en relación con el *Corán*, que evidentemente también es interpretado por las escuelas místicas desde el punto de vista esotérico.

⁸³ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 208.

El primero en recoger esas cuatro categorías que hemos mencionado en el acrónimo *pardes* (literalmente “jardín”) fue Moisés de León. Básicamente ese “jardín de la *Torah*” se entendía así: el *pesat* o sentido literal abarcaba el contenido histórico y realista de la *Torah* así como también la Ley oral. El *derash* o sentido hermenéutico era el utilizado para los comentarios éticos y haggádicos. El *remez* o significado alegórico se dirigía a las cuestiones filosóficas que contenía la *Torah*. El *sod* o significado místico era, por su parte, la totalidad de los posibles comentarios cabalísticos que interpretaban las palabras de la *Torah* como referencia a los acontecimientos que tenían lugar en el mundo de las *sefirot* o a la relación que tenían con ese mundo los personajes bíblicos. Sólo el primer nivel, el literal, es accesible a todo el mundo, los demás niveles están reservados a quienes posean la capacidad requerida para que sea posible el acceso a los mismos.

Gerschom Scholem afirma que este tipo de división puede ser de tradición cristiana (las categorías literal, moral, alegórica y mística de la misma) aunque, por supuesto, los comentarios literales, *haggádicos* (narrativos) y filosófico-alegóricos eran conocidos también en la tradición judía. Parece ser que Bahya ben Aser fue el primer comentarista bíblico que en 1291 introdujo los cuatro aspectos en sus explicaciones textuales, aunque no usaba el acrónimo *pardes* y se refería a la lectura filosófica de la *Torah* como “el camino del intelecto”.

La explicación del nivel *sod*, evidentemente, tenía posibilidades ilimitadas; por ejemplo, en el *Megalleh amuqqot* (1637) de Natán Spira la oración de Moisés a Dios en Deu 3, 23ss se explica de 252 maneras distintas⁸⁴. También en el *Zohar* se alude a esas interpretaciones místicas como a los “misterios de la fe”, es decir, se trata de exégesis basada en creencias esotéricas, hasta el punto de que Moisés de León opinaba claramente que si la *Torah* no pretendiera ser más que una serie de narraciones literales otros habrían podido componer un libro mejor.

En ocasiones las interpretaciones cabalísticas escogían de forma deliberada poner de manifiesto que determinadas palabras o versículos que pueden parecer a primera vista insignificantes poseen en realidad una gran importancia simbólica como, por ejemplo, la lista de los reyes de Edom (que se identifica con los cristianos) que interpreta el *Zohar*.

⁸⁴ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 210.

Otra cuestión significativa es también la idea de la existencia primordial de la *Torah*; en esa forma primigenia contendría ya todas las posibilidades de combinación que pueden manifestarse de acuerdo con las obras de los seres humanos y con las necesidades del mundo. Así surgió la concepción de que la verdadera Ley escrita se hizo invisible a la percepción humana y actualmente está oculta en el pergamino blanco del rollo de la *Torah*, cuyas letras negras no son más que un comentario de ese texto no visible. Según esta creencia, en los días del mesías las letras de esa “*Torah* blanca” serán reveladas.

Todo esto encaja perfectamente en la idea general de que los místicos son personas que mediante su propia experiencia y la especulación sobre ésta descubren nuevos planos de significado en su religión tradicional. Si todo ello no les lleva a romper el marco de las instituciones tradicionales de dicha religión la cuestión que surge inmediatamente es cómo pueden relacionar esa experiencia personal con los textos sagrados de su tradición y también sus propias ideas con las que ya forman parte de lo considerado ortodoxo. Evidentemente las explicaciones alegóricas surgen siempre que se enfrentan ideas nuevas con las de un texto sagrado con el que en apariencia se hallan en oposición, obstáculo que obviamente debe eliminarse; esto es también válido en lo relativo a la interpretación mística. A este nivel es sabido que existe una abundante literatura en la que los místicos judíos han intentado interpretar el texto bíblico según su propio pensamiento.

Una parte muy considerable de la literatura cabalística se compone, como hemos dicho, de comentarios a libros bíblicos, pero muy a menudo este método ha sido utilizado como una forma de expresar las ideas propias haciéndolas derivar al mismo tiempo del propio texto sagrado. No es fácil en cualquier caso determinar si fue el texto bíblico el que dio lugar a esa exégesis o si ésta es más bien un medio artificial para introducir en el texto nuevas ideas independientes o hacerlas derivar de él. Hay que decir, sin embargo, que esta visión que puede resultar un tanto novedosa a primera vista no puede aplicarse a los cabalistas que ante todo se mueven en el ámbito de la tradición, como la propia palabra *Cábala* sugiere, puesto que implica la recepción de un conocimiento heredado⁸⁵.

La especulación mística sobre la esencia de la *Torah* está unida al desarrollo de ciertos principios generales. Uno de ellos es la debatida cuestión de la existencia de

⁸⁵ Como se indicó anteriormente la palabra procede de la raíz hebrea לָבַק, que significa recibir.

paralelismos entre la exégesis alegórica de Filón de Alejandría y los cabalistas de la Edad Media, así como los existentes entre ciertas afirmaciones cabalísticas sobre la *Torah* y las de los místicos musulmanes sobre el *Corán* o las de los místicos cristianos sobre sus *Escrituras*.

La diferenciación entre sentido literal y sentido espiritual parece remontarse, de hecho, a Filón y a través de él habría llegado tanto a medios cristianos como musulmanes; en círculos judíos tales ideas se habrían desarrollado precisamente bajo la influencia de esas otras corrientes⁸⁶. La realidad es que muy a menudo el sentido interno de la *Torah* fue equiparado por numerosos filósofos judíos al de la alegoría filosófica y muchas de sus explicaciones alegóricas recuerdan a las ideas de Filón. Es posible así volver a encontrar doctrinas de carácter filosófico en la *Biblia*, sin embargo, la alegoría tal como aquí se menciona no formaba parte en realidad de la exégesis cabalística que con más exactitud debería calificarse de simbólica. Los cabalistas encontraron en la *Biblia* no una exposición de pensamientos filosóficos como tal sino la representación simbólica del proceso oculto de la vida divina que se hace visible en las manifestaciones y emanaciones de las *sefirot*. Este interés claramente teosófico era para ellos lo más importante.

En lo relativo a la alegoría propiamente dicha encontramos actitudes distintas entre los cabalistas. Nahmánides evita conscientemente las explicaciones alegóricas al estilo de los filósofos en su comentario a la *Torah*; en cambio muchos otros las consideraban un instrumento legítimo. De este modo, desde el momento en que la interpretación esotérica de las *Escrituras* se presentó bajo dos aspectos diferentes, es decir, el alegórico y el místico propiamente dicho, quedaba también abierto el camino a los cabalistas para una concepción de la *Torah* según la cual ésta se podría manifestar en cuatro planos de significado diferentes. Así, mientras que, por ejemplo, Yosef ibn Acnin, el discípulo de Maimónides, habla en su comentario al *Cantar de los Cantares* de tres planos de interpretación (literal, *haggádico* y filosófico-alegórico), los cabalistas añadieron entonces una cuarta forma, la del misterio teosófico.

La idea del cuádruple sentido fundamental de la *Torah* apareció, por tanto, casi en la misma época, hacia finales del siglo XIII, en tres autores cabalistas que seguramente pertenecían al mismo círculo, hablamos de Moisés de León, Bahya ben

⁸⁶ G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 57.

Aser y Yosef ben Chiquitilla, aunque pese a todo sus definiciones de los cuatro planos de interpretación difieren en algún aspecto.

La huella más antigua de esta idea la encontramos en el *Midrash ha-Ne`elam* al libro de *Rut*. En él se dice: “Las palabras de la *Torah* son comparables a una nuez. ¿Cómo hay que entender esto? Al igual que la nuez tiene una cáscara externa y un núcleo interno, así cada palabra de la *Torah* contiene un hecho externo (*maase*), *midrash*, *haggadah* y misterio (*sod*), y cada uno de ellos representa un sentido más profundo que el que le precede”⁸⁷. Esta comparación de la *Torah* con una nuez no es nueva en la literatura judía, puesto que fue empleada ya por los hasidim alemanes y franceses de principios del siglo XIII.

Avanzando un poco más, en el *Zohar* III 202^a encontramos que los diferentes planos de sentido aparecen como partes del organismo de la *Torah*, que es el Árbol de la Vida; la vieja expresión “*haggadah*” es sustituida por el nuevo término “*remez*”, que en el hebreo medieval se utiliza, como ya se ha dicho, para alegoría. Aquí se establece, además de los cuatro sentidos mencionados, un quinto plano que resulta de la interpretación hecha con ayuda del valor numérico de las letras hebreas, aunque normalmente no constituye un plano propiamente dicho. Unos años después el propio Moisés de León comenzaría a utilizar el término *pardes*.

El mismo principio básico de la cuádruple exégesis es utilizado también normalmente por Bahya ben Aser en su comentario a la *Torah* escrito aproximadamente en 1291 en Zaragoza, aunque presenta algunos términos diferentes. Igualmente ocurre en los fragmentos de glosas cabalísticas a la *Guía de perplejos* de Maimónides, que se atribuyen a Yosef Chiquitilla.

Como ya se mencionó, este cuádruple aspecto de la *Torah* presenta fuertes semejanzas con la concepción de ciertos autores cristianos medievales, como, por ejemplo, Beda (siglo VIII) y otros. En la baja Edad Media estas ideas se habían generalizado ya entre los autores cristianos; según esto en sus textos hablan de historia, alegoría, tropología (homilética moral) y anagogía (por la que entienden una interpretación de los textos vinculada con el fin de los tiempos)⁸⁸.

El último y más radical paso en la evolución de este principio de la infinitiva multiplicidad de sentidos de la *Torah* lo dio la escuela cabalística de Safed en el siglo XVI con la ya citada idea de las 600.000 explicaciones posibles de la misma. No

⁸⁷ G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 59.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 66.

obstante, también es importante insistir en el hecho de que el punto de vista general siempre es ortodoxo a la hora de manifestar el carácter absoluto e invariable de la *Torah* unido a la idea de su relativización en la perspectiva histórica. Se supone que con la llegada del Mesías Dios suprimirá las combinaciones literales que forman actualmente las palabras de la *Torah* y realizará nuevas combinaciones de palabras, de las que se originarán nuevas frases que hablarán de otras cosas. Esto no significa, sin embargo, que la *Torah* no sea válida eternamente sino que, aún siendo entonces como es ahora, Dios enseñará a leerla de acuerdo a otra disposición de las letras y explicará el reparto y la combinación de las palabras⁸⁹.

Otro aspecto significativo y a destacar de la *Torah*, según la opinión de los cabalistas, es que las mismas letras reproducen en sus diferentes combinaciones los diferentes aspectos del mundo, es decir, que en el principio todas las letras de la *Torah* se hallaban mezcladas confusamente y sólo en el momento de producirse un determinado acontecimiento se reunían las letras en palabras que contaban este suceso, lo que significa que si en lugar de eso se hubiera producido otro acontecimiento, entonces habrían surgido otras combinaciones literales⁹⁰. A partir de aquí se desarrollará también la doctrina de los “ciclos cósmicos” o *semitot* expresada en el *Sefer ha-temunah*, que apareció hacia 1250 en Cataluña y que fue escrito por un autor desconocido.

En conclusión, podemos afirmar que como pautas más comunes dentro de la exégesis cabalística encontramos las siguientes: la escasa importancia que la mayoría de las veces se concede al aspecto propiamente filológico, excepto en las ocasiones en que es estrictamente necesario; la opinión irreductible de que la *Biblia* posee además de su contenido literal otro tipo de información que va desde lecciones éticas a enseñanzas propiamente místicas y proféticas; la convicción de que ese significado oculto existente en la *Escritura* es, además de inaccesible, no recomendable para los no iniciados⁹¹; y, por último, la idea de que el sentido literal corresponde en general a acontecimientos de

⁸⁹ Esta idea aparece en *Debas le-fi* de Azulay ya en 1801, además de en algunas obras más o menos contemporáneas a la mencionada.

⁹⁰ Esta teoría se menciona como tal por primera vez en círculos hasídicos y concretamente en nombre de Israel Ba'al Sem.

⁹¹ En este aspecto encontramos diferencias entre los distintos cabalistas a la hora de tratar ciertos temas con más o menos claridad, mientras que algunos se limitan a las simples alusiones, por ejemplo Nahmánides, otros como Ezra de Gerona presentan sus exposiciones de forma algo más clara al tratar cuestiones propiamente esotéricas.

este mundo mientras que el simbólico corresponde a hechos que tienen lugar en el ámbito de lo divino⁹².

Finalmente, se puede concluir con la idea contenida en la obra maestra de la Cábala, el *Zohar*, que indica que penetrar en las dimensiones más profundas de la *Torah* es una de las metas del místico⁹³. De ahí que necesariamente Cábala y exégesis deban ir siempre de la mano aún cuando los métodos empleados puedan variar y ampliarse con el paso del tiempo.

Esta vertiente importante de la Cábala que tiene su base en la interpretación de las *Escrituras* no puede hacer olvidar, sin embargo, la existencia de una Cábala extática, cuyo origen se encuentra en la literatura de *hekalot* y la mística de la *Merkabah*, de las que hablaremos más adelante, tratándose en realidad de un enfoque mucho más elitista que el teosófico, que está basado en el estudio y cumplimiento místico de los preceptos, mientras que la vertiente extática exige la experiencia personal del ascenso místico mediante técnicas como la recitación de los nombres divinos, con los peligros asociados que pueden encontrarse en el proceso.

Hay que decir que la Cábala desarrollada en España en época medieval es fundamentalmente de carácter teosófico, si bien existen figuras importantes dentro de la Cábala extática, como el ya mencionado Abraham Abulafia, mientras que en movimientos como el hasidismo alemán se intentaba realizar una síntesis entre teosofía y elementos extáticos. Procedente de esta escuela era Abraham ben Alexander de Colonia, de quien también hemos hablado ya, que aunaba, por tanto, en buena medida en su obra ambas corrientes y que está considerado el representante más notable de la Cábala práctica en Alemania junto a su maestro Eliezer de Worms. Insistamos aquí una vez más en el hecho de que no deja de ser interesante que un personaje como Abraham eligiese precisamente la corte de Alfonso X como su lugar de destino, encontrándose de nuevo una relación directa entre la protección del monarca castellano y la presencia de representantes de las vertientes de contenido más práctico dentro de determinadas enseñanzas. El panorama que en España encontró Abraham de Colonia, por otra parte, era ciertamente apasionante, como ya hemos podido comprobar.

⁹² A. Sáenz Badillos-J.Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, p. 215. Aunque la opinión es expresada en particular por Nahmánides ésta es una idea muy extendida, probablemente en parte por la gran influencia del cabalista catalán.

⁹³ *Ibíd.*, p. 232.

II. 1. 6. LA HERENCIA HISPANOHEBREA

El desarrollo de las doctrinas esotéricas y místicas judías a partir del siglo XIV es extraordinariamente rico, las corrientes aquí generadas se difunden por la mayor parte de España y traspasan sus fronteras, especialmente hacia Italia y Oriente, aunque ello no significa que no contasen con la oposición de algunas figuras destacadas dentro de las distintas comunidades.

En España la actividad intelectual y literaria vinculada con la Cábala disminuye solamente en el siglo XV; sabemos que todavía en este siglo existían muchos cabalistas en tierras españolas y que se escribieron aún numerosos manuscritos sobre el tema en sus diversas manifestaciones, pero el punto álgido de las enseñanzas se había alcanzado ya y la originalidad de las obras se empobrece.

Con la expulsión de 1492 no sólo la historia de los judíos sino también la de la Cábala da un giro radical al combinarse con el mesianismo y con tendencias marcadamente apocalípticas, lo que supuso una cierta “popularización” de las enseñanzas, que empiezan a difundirse más abiertamente entre la comunidad. El principal centro cabalístico a partir de ese momento será Safed, en Palestina, que se convierte así en el eje del último movimiento dentro del judaísmo con una proyección y una influencia amplia y continuada en toda la diáspora, es decir, Europa, Asia y el norte de África⁹⁴.

Pero la Cábala tendrá también su continuación en el mundo cristiano. Habitualmente se ha considerado a Ramón Llull como una especie de puente hacia la llamada Cábala cristiana que nace en el siglo XV (básicamente porque se pueden encontrar ciertos paralelismos entre algunos de sus conceptos y los empleados por los cabalistas) con el denominado Círculo de Florencia, cuando autores de la importancia de Pico della Mirandola recogen, por una parte la influencia del hermetismo procedente de Alejandría, por medio de la traducción del *Corpus Hermeticum* de Marsilio Ficino, y por otra de la Cábala, que descubren gracias a la enseñanza de judíos conversos.

Para nuestro estudio podemos decir que es especialmente relevante el primero de los autores mencionados, puesto que nos sitúa de vuelta en el siglo XIII. En efecto, Llull (c. 1232-1315) es uno de los escritores más destacados de su época dentro del mundo cristiano y contemporáneo a la redacción del *Zohar*. Se ha señalado siempre la

⁹⁴ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 90.

conjunción de diversos elementos en su obra procedentes de distintas tradiciones y culturas, siendo considerado por ello exponente y síntesis del conocimiento que se desarrollaba en España en esos momentos, al margen de la procedencia cultural del mismo.

En su *Ars Magna* se estudian los números en cuanto esencias que constituyen todas las cosas, así como las distintas formas geométricas que les corresponden, entre ellas el círculo, cuyo valor numérico es diez, y que representa el Principio absoluto junto con sus nueve atributos (Bondad, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria), con el que es sencillo trazar una conexión con las diez sefirot de la cábala. Por su parte, en el *Ars Brevis* encontramos un estudio de las letras del alfabeto latino de la B a la K, procedentes todas ellas de una primera letra inefable, y que se disponen en una síntesis de tres círculos concéntricos, referidos de mayor a menor al ámbito de lo supraceleste, de lo celeste y al de lo terrestre⁹⁵. También en este caso se puede establecer un paralelismo con el estudio de las letras hebreas por parte de los cabalistas del momento.

Algunas de sus obras que deben mencionarse, entre otras, y en algunos casos todavía inéditas, serían el *Libre de contemplació en Déu* o *Liber contemplationis* (escrito inicialmente en árabe y después traducido al catalán), *Arbre de Sciencia* o *Arbor Scientiae* (estas dos obras se han denominado habitualmente como enciclopédicas), el *Liber Principiorum Medicinae* y el *Tractat d'Astronomia* (obras científicas), el *Libre de amic e amat*, *Libre de Evast e Blaqueria* (que incluye el *Art de contemplació*), y el *Libre de Meravelles* o *Fèlix de les meravelles del món* (obras de contenido místico)⁹⁶.

Quizá lo más destacable de Llull como autor es su deseo de establecer una conexión, que él considera necesaria, entre la fe y la razón, en buena medida debido a su intención conversora, que exige una exposición razonada de los principios defendidos. En este sentido, el mallorquín recuerda un tanto al propio Abraham Abulafia, si hemos de creer en su intento de convertir al mismísimo Papa; ambos parecen tan convencidos de haber encontrado la verdad filosófica y religiosa que tienen de algún modo la necesidad de transmitir ese mensaje, persuadidos de que es el camino correcto que puede transformar verdaderamente el mundo.

En cuanto a la Cábala cristiana renacentista, se remonta a la academia de Florencia surgida en torno a la figura de Cosme de Médici a su regreso de Bizancio y a

⁹⁵ J. M. Dolcet, "Hermetismo y cábala cristiana", <http://symbolos.com/s11jmdct.htm>

⁹⁶ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, http://www.ferratermora.org/ency_filosofo_kp_llull.html

los textos griegos allí conservados, como los de Hermes Trismegisto, Platón, Jámblico, Proclo o Porfirio. Todas estas obras procedentes de Persia, Caldea o Egipto fueron traducidas al latín principalmente por Marsilio Ficino.

Con respecto a Pico della Mirandola (1463-1494) sabemos que, además del acceso a los textos herméticos, fue iniciado también en la Cábala por judíos conversos, como mencionamos anteriormente, en concreto Flavio Mithridates, Pablo de Heredia y Elia de Mendigo, quienes le habrían transmitido los textos hebreos fundamentales, y su procedimiento hermenéutico según la ley de correspondencias y las combinaciones y permutaciones entre números y letras. Consecuencia de estas enseñanzas surgirán obras como sus *Novecientas conclusiones* o la *Oración sobre la Dignidad del Hombre*. El autor reconoce dos vertientes dentro de la cábala; el llamado *sendero de los nombres* (al que se refiere como ya desarrollado por Abulafia y Llull) y el *sendero de las numeraciones puras*, es decir, las *sefirot*, que a su vez se corresponden con los atributos divinos nombrados por Dioniso Areopagita, y que son la esencia de la magia natural, capaz de captar el poder de las cosas superiores y supracelestes y que se basa en el poder de la lengua hebrea para invocar a las jerarquías angélicas intermediarias entre el mundo divino y el ser humano⁹⁷.

Otros autores que se pueden destacar son: Juan Reuchlin, que también tuvo acceso a la literatura hebrea y cabalística, y que en su *De Verbo Mirifico* elabora un diálogo entre la Grecia de raíz órfico-pitagórica, la Cábala judía y el cristianismo, en el que se establece el elevado poder de las palabras y letras de la lengua hebrea, así mismo en *De arte cabalística* afirma que el Tetragrámaton hebreo equivale en realidad al nombre de Jesús; Enrique Cornelio Agrippa (1486-1535), cuya obra principal *De Occulta Philosophia* es un tratado dividido en tres libros, en los cuales la magia natural o elemental y la celeste reciben las influencias de un ámbito superior, el de los intermediarios divinos, aspecto éste ceremonial y más elevado de la magia por medio de la invocación de los nombres hebreos de Dios, coronados por el de Jesús, representado como: I H S V H (de Yehoshua, la forma hebrea del nombre); y Johannes Trithemius (1462-1516), cuya *Steganographia* es una especie de arte cabalístico adaptado al latín, cuya combinación de letras y números permitía hallar en las cosas nombradas su verdadera naturaleza simbólica⁹⁸.

⁹⁷ J. M. Dolcet, "Hermetismo y cábala cristiana", <http://symbolos.com/s11jmdct.htm>

⁹⁸ *Ibidem*.

Otros muchos nombres podrían ser incluidos aquí, puesto que el periodo es altamente prolífico, pero baste para concluir mencionar al menos a dos de ellos especialmente importantes: Paracelso (1493-1541), médico y alquimista, y John Dee (1527-1609), matemático, cabalista, astrólogo y alquimista cuya fama de mago se extendió por toda Europa.

Resumiendo, podemos decir que no sólo en temas místicos y mágicos fue relevante la herencia hispanohebrea, sino que también es de destacar en otros campos, debido en buena medida al interés por la cultura que siempre se consideró como una obligación en la mayoría de las comunidades judías. Dentro de la literatura o la filosofía la aportación hispanohebrea es de altísimo nivel, pero debe destacarse aquí especialmente el estudio de las ciencias, y más concretamente de la medicina, farmacología, astronomía y astrología.

Tanto en la España musulmana como en la cristiana encontramos figuras relevantes, sobre todo en el terreno de la medicina, ya desde el siglo X con personajes como Hasday ibn Saprut, o Yonah ibn Yanah en el XI (ambos ejercieron la profesión médica en cortes andalusíes); Abraham ben David o Yitzak ben Abraham ibn Latif (también cabalista) en Toledo, en los siglos XII y XIII respectivamente, y también en el siglo XIII y en Gerona, Nahmánides, de quien hablamos por su condición de cabalista, ejerció igualmente la medicina. Estos son sólo algunos ejemplos, evidentemente, puesto que la lista sería muy extensa en el caso de pretender incluir todos los nombres mínimamente representativos.

Es necesario decir también que la profesión de médico suponía para muchos judíos una oportunidad de ascenso en la escala social, oportunidad que, como sabemos, a menudo supieron aprovechar adecuadamente llegando a convertirse en consejeros de reyes y nobles, participando así de los asuntos de estado. Sin embargo, también es cierto que esta práctica no estaba exenta de riesgos, puesto que las leyes podían llegar a castigar incluso las equivocaciones involuntarias que pudiesen cometerse y además los judíos estaban expuestos a la habitual desconfianza que provocaba su condición. En cualquier caso, la realidad es que muchos médicos judíos españoles llegaron a alcanzar fama más allá de nuestras fronteras, siendo requeridos sus servicios por personajes importantes que consideraban necesaria su presencia en determinados momentos⁹⁹.

⁹⁹ D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español*, pp. 286-287.

En cuanto a obras de medicina escritas por judíos, lo cierto es que no nos han llegado demasiadas, las primeras conocidas de las que tenemos información son las referidas por un historiador de la medicina árabe, Ibn Abi Utsaibia, que estudió en Damasco y tuvo como maestro al médico judío Imram ben Sedaka, colaborador de otros médicos en Damasco y El Cairo alrededor del año 1200. Los textos mencionados más antiguos serían los de Asaf Judeo en el siglo VII, en el siglo X destacan Isaac ben Salomón Israeli de Egipto y Shabetai Donnolo en Italia¹⁰⁰, y a partir de ese momento tendríamos ya una serie de autores que culminan en la figura de Maimónides (1135-1204), sus discípulos, como Shem Tob ibn Falaquera y la última figura de la medicina hispanohebraica, expulsado de España en 1492, Abraham Zacuto, también astrónomo.

La relación de la medicina con la astronomía, y especialmente con la astrología, es importante en grado sumo, ya que como sabemos el médico medieval debía necesariamente tener conocimientos tanto de esta disciplina como de las propiedades de plantas, piedras, etc, que a menudo se aplicaban en los remedios de la época. A todas estas cuestiones dedicaron mucho tiempo los colaboradores alfonsíes, demostrando una vez más la inclinación del rey hacia las enseñanzas de contenido más práctico y que conducen irremediabilmente al mundo de la magia.

III. LA MAGIA EN LA ÉPOCA ALFONSÍ

La práctica mágica se encuentra asociada de manera casi indisoluble a la experiencia mística probablemente desde los inicios mismos de la humanidad. El deseo de trascender lo meramente terrenal y mundano, la necesidad de protección y fortuna y el miedo a lo desconocido, y sobre todo a la muerte, propiciaron desde el inicio de la historia conocida una búsqueda de la divinidad en sus diversas formas que acabó dando lugar a una serie de intermediarios con lo extramundano que dependiendo del momento y la época desempeñaron un papel bastante relevante dentro de sus sociedades.

Personajes como el hechicero, el chamán o el sacerdote se convierten en esos intermediarios que son capaces de transmitir la voluntad del dios/es de la comunidad, de anticipar el resultado de determinados acontecimientos por medio de diversas técnicas adivinatorias y de recomendar los actos apropiados para conseguir el favor de la entidad correspondiente.

¹⁰⁰ Ibídem, p. 91.

En este mismo contexto se situaría la figura del profeta, de enorme importancia en todas las tradiciones culturales y muy especialmente en las tres grandes religiones monoteístas. La definición más básica de los términos *mística* y *profetismo* sería la siguiente:

Mística: Doctrina que enseña la comunicación directa entre el alma y su Creador en la visión intuitiva o en el éxtasis.

Profetismo: Don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas futuras.

A lo largo de la historia, como decíamos anteriormente, el ser humano siempre ha sentido el deseo de intentar conocer a la divinidad/es. De igual modo, desde antiguo ha existido la idea de que también los dioses deseaban comunicarse con los hombres y de que para hacerlo se servían de personas especiales, elegidas, mediadores entre lo divino y lo humano. Se acepta desde el principio que no cualquier persona puede ser apta para una misión semejante y de hecho poco a poco se tiende a descalificar a muchas figuras que, como adivinos, nigromantes, hechiceros, etc, habían sido aceptados durante mucho tiempo. Todos estos personajes tienen, de un modo u otro, acceso al futuro, conocen técnicas y poseen métodos que les permiten tener conocimiento de los designios divinos. Pero sus vaticinios, por muy certeros que puedan llegar a ser, no son válidos, o no deben serlo, dentro de la tradición judeocristiana pues según el *Antiguo Testamento* ha de ser el representante elegido por el propio Dios quien sea su intermediario de manera exclusiva.

El sacerdote fue el primer encargado de crear un vínculo directo entre el Dios de Israel y su pueblo, como la *Biblia* atestigua sobradamente. El sacerdote podía realizar prácticas adivinatorias porque ya era también el máximo representante del culto al Dios hebreo y no estaba vinculado con métodos extraños o tomados directamente de otros cultos y relacionados con ellos. Sin embargo, antes siquiera de que existieran los sacerdotes israelitas ya había elegidos con los que Dios se comunicaba; Abraham, Miriam o Moisés son denominados profetas por el propio texto bíblico y otros muchos personajes del *Antiguo Testamento* también tienen un contacto directo con Dios hasta el punto de que muchas de las figuras importantes cuya historia se recoge en la *Biblia* tienen en algún momento lo que podríamos llamar una experiencia mística con su consiguiente contacto con la magia. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre unos y otros?

III. 1. BREVE HISTORIA DE LA MAGIA

La magia es tan antigua como la humanidad. Christoph Daxelmüller recoge la definición más amplia del fenómeno mágico a partir de la opinión de Hans Biedermann, según la cual la magia sería “la transposición a la vida práctica de una cosmovisión fundada en correspondencias y simpatías” y añade la aportación de S. J. Tambiah señalando que suele tener como base un ritual que se compone generalmente de declaraciones verbales y de manipulación de objetos por medio de los cuales, y en virtud de una analogía, se transfiere una cualidad a un receptor, trátase de un objeto o de una persona¹⁰¹.

Por otra parte, también ha de tenerse en cuenta qué tipo de enfoque se asume a la hora de realizar el estudio y definición del acto mágico. En este sentido, Esther C. García Tejedor en su interesante tesis doctoral titulada *Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas* realiza un recorrido por las disciplinas que han llevado a cabo estudios sobre el fenómeno mágico, es decir, la sociología, que estudiaría lo esotérico desde el lugar que ocupan sus practicantes en la sociedad a la que pertenecen y la función que cumplen en ella, la antropología, que buscaría una comprensión cognitiva del tema, y la psicología, que estudia la conducta desde un punto de vista racional así como sus posibles limitaciones.

Si en algo están de acuerdo la mayoría de los investigadores, en todo caso, es en el hecho de que no es posible establecer una única definición de magia ni determinar una serie de características y elementos que resulten imprescindibles para su identificación. Habitualmente se acepta que es imposible realizar una comparación entre las prácticas mágicas del paleolítico con las medievales, por ejemplo, así como también resulta ilógico esperar encontrar los mismos fundamentos en lugares geográficamente distantes entre sí.

Según este criterio, el término *magia* habría experimentado una larga evolución desde los orígenes de los *magoi* persas hasta la magia medieval o renacentista occidental, aunque desde un punto de vista interno lo cierto es que sí existen numerosas semejanzas que hacen posible establecer una filiación de la una con respecto a la otra. Más allá de las indudables diferencias se encuentran presentes ciertos elementos que se pueden considerar la base de la actividad mágica, aquellos sin los cuales tendríamos que

¹⁰¹ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 20-21.

hablar de otras disciplinas diferentes. Siguiendo a James Frazer se puede afirmar que los principios del pensamiento en los que se basa la magia básicamente se pueden reducir a dos: primero, que lo semejante produce lo semejante o que los efectos son semejantes a la causa; segundo, que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto con otras siguen actuando recíprocamente a distancia aun cuando se haya cortado todo contacto físico. El primer principio puede denominarse *ley de semejanza* y el segundo, *ley de contacto o contagio*. Del primer principio el mago deduce que puede producir el efecto deseado sólo con imitarlo; del segundo, que todo lo que realice con un objeto material afectará también a la persona que estuvo en contacto con dicho objeto¹⁰².

Aún así es clara la relación que en distintas épocas y lugares han tenido fenómenos que más tarde se considerarían diferenciados entre sí como la religión, la ciencia y la propia magia, confundiéndose en ocasiones o participando de los mismos motivos, teniendo la mayor parte de las veces simplemente un enfoque o un punto de vista distinto. Lo cierto es que en realidad no será hasta época relativamente reciente cuando se establecerán una serie de parámetros más estrictos para separar campos que tienen un origen común. Si acudimos a las definiciones dadas por la R.A.E. encontramos lo siguiente en cuanto a las acepciones de carácter más general:

Magia (Del lat. *magīa*, y este del gr. *μαγεία*)

1. f. Arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de seres imaginables, resultados contrarios a las leyes naturales.

~ **blanca** o ~ **natural**

1. f. La que por medios naturales obra efectos que parecen sobrenaturales.

Religión (Del lat. *religĭo*, *-ōnis*)

1. f. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto.

Ciencia (Del lat. *scientĭa*)

1. f. Conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales.

¹⁰² J. G. Frazer, *Magia y Religión*, p. 22.

Como vemos, se puede afirmar que el principal punto en común entre magia y religión, según estas definiciones, sería el referido a las prácticas rituales, mientras que con respecto a la ciencia la magia compartiría fundamentalmente la deducción de una serie de principios y leyes que son considerados válidos y demostrables.

En relación con esta cuestión, el egiptólogo Bob Brier¹⁰³ llega a una conclusión crucial al afirmar que la principal diferencia entre magia y religión, y entre el mago y el sacerdote, es el hecho de que el mago origina él mismo el efecto deseado, mientras que el sacerdote debe orar en petición de algo y no es él sino una deidad quien debe producir tal efecto¹⁰⁴.

Este es, a mi juicio, lo que diferencia en esencia al mago del sacerdote o del científico que surgirá en épocas posteriores. El practicante de magia adopta determinados rituales, que pueden tener mucho en común con los ritos religiosos, como de hecho sucede a menudo, y puede tomar como punto de referencia una serie de correspondencias y leyes a las que debe ajustarse, como haría el científico, pero el único responsable en este caso de la consecución del efecto o del objetivo deseado es él exclusivamente. No hay fuerzas externas aunque en ocasiones lo parezca, a pesar de que se pueden realizar rituales dedicados a determinadas divinidades, desde el punto de vista mágico el trabajo que se está realizando es interno, es decir, el mago está entrando en contacto con las características representadas por el dios o la diosa elegidos, que tienen básicamente un papel arquetípico en el proceso. De la misma forma, cuando se trabaja con otro tipo de entidades existen dos opciones; o bien considerarlas de nuevo un aspecto de la personalidad del mago que se manifiesta de ese modo para mayor efectividad durante el ritual, o bien afirmar su existencia real independiente, en cuyo caso también estarían subordinadas a la voluntad del mago, por lo cual él sigue siendo el único responsable del proceso y de sus consecuencias finales. Este es el aspecto central que se mantiene constante a lo largo del tiempo en las distintas zonas y épocas.

III. 1. 1. EGIPTO

Prácticamente todas las disciplinas consideradas esotéricas se remontan en el tiempo hasta el antiguo Egipto. *Heka*, la palabra usada por los egipcios para designar a la magia, y que podía personificarse en el dios del mismo nombre, hace referencia tanto a las fórmulas verbales como a los amuletos que se utilizaban para atraer los hechos

¹⁰³ Brier se refiere a la magia y la religión egipcias, pero la idea es extrapolable a cualquier otra cultura.

¹⁰⁴ B. Brier, *Los misterios del Antiguo Egipto*, p. 9.

deseados y para protegerse de las influencias negativas. La magia, según la cosmogonía egipcia, fue creada por el dios Ra, para que los humanos se protegieran de *Isfet*, concepto que se podría identificar con el caos o el desorden opuesto a *Maat*, la verdad y la justicia.

Los practicantes de magia la aplicaban también en la medicina recurriendo tanto al poder de la palabra como a objetos y actos rituales. Esta consideración de la palabra como instrumento creador se mantendrá inalterable con el paso de los siglos y será heredada por todas las tradiciones posteriores; la palabra y el pensamiento *crean* la realidad, así fue creado el mundo y así puede manifestar el mago lo que desee. De este principio surge la importancia que para los antiguos egipcios tenía el nombre personal, que no debía ser conocido por nadie, puesto que si no se conoce el nombre verdadero tampoco es posible ejercer influencia alguna sobre esa persona. La magia posterior conservó esta tradición estableciendo en muchas ocasiones un *nombre mágico* para los iniciados que no debe ser conocido por nadie más.

También la imagen contenía para los antiguos egipcios la esencia de la persona o del dios que representa, es por ello que tanto los nombres como las imágenes de determinados faraones o dioses fueron borrados o destruidos por sus enemigos con la intención de eliminar totalmente su influencia. Igualmente corresponde a esta idea la costumbre de representar figuras cautivas de los pueblos enemigos en bastones de mano, escabeles y otros objetos de uso real, como las sandalias, simbolizando el poder del faraón sobre dichos rivales, que de ese modo están bajo el dominio de su mano y cautivos a sus pies; imágenes similares se encuentran también habitualmente representadas en los templos, así como otras alusivas a animales considerados perniciosos y de los que también había que defenderse.

En un sentido distinto también se utilizaba la imagen y la magia homeopática o de imitación para crear los llamados *ushebtis* (respondedores), pequeñas estatuillas que se colocaban en las tumbas para que sustituyeran al difunto cuando en el más allá tuviese que realizar alguna tarea pesada; en ese caso, cuando tuviese que transportar arena, cavar, segar, etc, el difunto podía pronunciar un conjuro, que aparece recogido en el *Libro de los Muertos*, a través del cual la estatuilla se convertía en un sirviente que ejecutaba la tarea asignada. Además era conveniente que los *ushebtis* reprodujesen fielmente la imagen del difunto o incluso que llevaran grabado su nombre.

La misma idea subyace tras la representación de determinados instrumentos que acompañaban al difunto en su tumba; un ejemplo muy significativo son las barcas

encontradas en las tumbas faraónicas que habían de servirles para atravesar el mar en el Más Allá. Estas barcas eran simplemente réplicas que reproducían las barcas reales, puesto que lo importante era la correspondencia entre el objeto ritual y el real.

Algunos de los medios empleados por los magos egipcios para llevar a cabo sus actividades se han mantenido igualmente en las prácticas mágicas más modernas, como por ejemplo el trazado del círculo mágico protector en el que se llevan a cabo los rituales u operaciones mágicas, para el cual los egipcios recurrían a unas varas de marfil que servían para invocar la protección de las divinidades que se tallaban en su superficie; utilizando estas varas el mago trazaba un círculo, dentro del cual estaba protegido por la divinidad¹⁰⁵.

El uso de amuletos es así mismo una práctica constante en el antiguo Egipto, utilizándose tanto amuletos específicamente asociados a una divinidad como otros que pretendían proveer de las características de los animales o plantas que representaban. También es importante recordar el carácter mágico y la condición de amuleto que podía adquirir igualmente la escritura jeroglífica.

Es imprescindible mencionar aquí una obra de esencial importancia en el ámbito de la religión y la magia egipcias, el conocido como *Libro de los Muertos*, cuya traducción real sería "*Capítulos para salir a la Luz del Día*", colección de textos procedentes de distintas épocas que recoge básicamente fórmulas mágicas, conjuros y encantamientos; sus orígenes hay que situarlos en los llamados *Textos de las Pirámides*, una serie de textos fragmentarios sobre las normas y la regulación de determinadas ceremonias relacionadas con los cultos funerarios cuya fecha de elaboración estaría entre el 3200 y el 2500 a. C. Una segunda recensión ya más organizada la formarían los *Textos de los Sarcófagos* o *Libro de los Dos Caminos*, datados aproximadamente entre el 2300 y el 1700 a. C. A continuación encontraríamos la llamada "recensión tebana" de 1580 a. C. de la que se conservan diversos papiros con un número muy variable de fórmulas o capítulos (acompañados por primera vez de viñetas), desde las treinta y tres del papiro de Kha (Museo de Turín) hasta las ciento treinta y siete del papiro de Nu (British Museum). Los primeros ejemplares del *Libro de los Muertos* como tal son del año 650 a. C. y se trata de papiros fragmentarios en su mayoría, aunque algunos ofrecen

¹⁰⁵ Esta imagen del mago con la vara o el báculo se convertirá en imprescindible y la encontraremos nuevamente en otros muchos lugares, desde la lucha entre los magos egipcios y Aarón en el *Antiguo Testamento*, hasta figuras tan populares como la del famoso mago Merlín.

ya un texto relativamente completo. La forma moderna de la obra consta de ciento noventa capítulos¹⁰⁶.

El *Libro de los Muertos*, por tanto, es una colección de invocaciones, plegarias, himnos y fórmulas mágicas destinadas a guiar al difunto en su tránsito de la vida a la muerte; dichas fórmulas, atribuidas al dios Thot, fueron recopiladas en épocas diversas hasta que durante la Dinastía XXVI se habría creado una estructura general que permitió que forma y contenido se conservaran.

Su transmisión habría sido inicialmente oral hasta que a mediados del Imperio Antiguo se empezó a grabar en el interior de las pirámides de diferentes reyes de las Dinastías V y VI, razón por la cual los textos de esta naturaleza habrían sido conocidos en un primer momento con el nombre de *Textos de las Pirámides*, textos que son datados como los más antiguos en su género, como dijimos. Uno de los *Textos de las Pirámides* más conocidos es el encontrado en la pirámide del rey Unas, de la Dinastía V, que se considera el texto religioso más antiguo encontrado hasta el momento. En general, en estos textos podemos observar que a lo largo del Imperio Antiguo y el Primer Período Intermedio la figura más importante será la del dios Ra; más adelante, sin embargo, predominará la figura de Osiris, a pesar de que las menciones a Ra no desaparecen.

Iniciada la VII Dinastía se producirían dos innovaciones significativas, por una parte el cambio de soporte que supone la grabación de los textos sobre féretros o sarcófagos, y por otra el hecho de que su uso, reservado hasta entonces a los reyes y algunas reinas, se extendió a los nobles y funcionarios más importantes. En este proceso se registran también algunas modificaciones con respecto a los documentos anteriores; su denominación en este nuevo estadio será la de *Textos de los Sarcófagos*.

El siguiente paso fue copiar el texto sobre papiros o lienzos de lino que se depositaban junto a los difuntos, habitualmente entre las piernas; hay quienes opinan que el uso del nombre más extendido de *Libro de los Muertos* podría ser una traducción del árabe *kitâb al-mayyitûn*, que sería la forma de denominar a los rollos encontrados de esa forma por los saqueadores de tumbas, pero en cualquier caso es el nombre con que lo designó el egiptólogo alemán Karl Richard Lepsius, quien lo publicó en 1842 con el título que ha pervivido desde entonces: *Das Todtenbuch der Ägypter*. Los capítulos que lo componen presentan una cierta estructura fija compuesta por un título, el texto

¹⁰⁶ A. López, *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*, pp. 23-25.

propriadamente dicho, que no siempre tiene una relación clara con lo que anticipa el mencionado título, y a veces un añadido o rúbrica en el que se dan las indicaciones que pueden ser necesarias para el uso correcto de la fórmula.

La escritura que recoge el contenido del texto en un principio fue la jeroglífica, pero más adelante se utilizará también la escritura hierática. Generalmente suelen destacarse tres versiones diferentes del texto: la versión heliopolitana, redactada por los sacerdotes de Heliópolis y que se encuentra en sarcófagos, estelas y papiros de las Dinastías XI, XII y XIII; la versión tebana, escrita en jeroglíficos (después en hierático) escrita sobre papiros y utilizada durante las Dinastías XVII, XVIII, XIX, XX y XXI ya no solamente por los reyes; y la versión saíta, que durante la Dinastía XXVI supone la fijación del orden de los capítulos que se mantendrá hasta el final del periodo Ptolemaico.

Con respecto a la división en capítulos, Paul Barguet ha propuesto la siguiente: en los capítulos 1 a 16 se describe la marcha hacia la necrópolis y se recogen himnos al Sol y a Osiris; en los capítulos 17 a 63 aparecería la regeneración y el triunfo así como la impotencia de los enemigos; en los capítulos 64 a 129 se relata cómo manifestarse bajo diversas formas, la utilización de la barca solar, el regreso a la tumba y el juicio ante el tribunal de Osiris (donde se encuentran las llamadas *Confesiones Negativas* que el difunto realiza ante los dioses como defensa de sus actos); en los capítulos 130 a 162 se encuentran los textos de glorificación del muerto, que se deben leer en determinados días festivos, el servicio de las ofrendas y la preservación de la momia por medio de los amuletos; por último, los capítulos 163 a 190 aportan el colofón a lo anterior por medio de fórmulas en las que se alaba a Osiris¹⁰⁷.

En estos textos se pretende deliberadamente dificultar la comprensión del profano, puesto que la lectura de las palabras sagradas sólo estaba permitida al difunto resucitado o a su sacerdote lector, el *Jery-Hebet*, es decir, sólo éste sabía cómo había que leerlas ya que lo había aprendido en la Casa de la Vida¹⁰⁸ de algún templo¹⁰⁹. Además, la utilización de la llamada retroescritura que caracteriza a los textos religiosos será un obstáculo más para la comprensión del no iniciado y una manera efectiva de proteger el contenido de la enseñanza transmitida por los textos.

¹⁰⁷ F. J. Martín Valentín, *Los magos del Antiguo Egipto*, pp. 180-181.

¹⁰⁸ Se trata de una institución en la que se realizaban actividades de naturaleza diversa, sobresaliendo entre ellas su función como centro de enseñanza, biblioteca, taller donde se copiaban textos antiguos y archivo en el que se depositaban documentos privados de todo tipo.

¹⁰⁹ F. J. Martín Valentín, *Op. cit.*, p. 179.

Los ejemplares conocidos en la actualidad del *Libro de los Muertos* son principalmente el *Papiro de Ani*, la versión más conocida y completa realizada para el escriba real Ani de la Dinastía XIX, propiedad del Museo Británico y traducido por Ernest Wallis Budge, publicado en 1895; el *Papiro de Aufanj*, perteneciente al Museo Egipcio de Turín; el *Papiro de Iuya*, del Museo Egipcio de El Cairo; el *Papiro de Ja*, también en el Museo Egipcio de Turín; y el *Papiro de Nu*, igualmente del Museo Británico. La importancia del *Papiro de Ani* en concreto entre todos los mencionados se debe a su longitud (algo más de veinticinco metros), a las impresionantes representaciones gráficas que contiene de las diferentes etapas del juicio realizado en el mundo de los muertos y a la gran cantidad de capítulos que conserva, que lo convierten en uno de los más completos que conservamos, como se indicó anteriormente.

Por otra parte, habría que añadir que ciertos pasajes del *Libro de los Muertos* no sólo eran inscritos en los papiros sino que se recogen también en los *ushebtis*, en algunas paredes de las tumbas o en lino, sobre todo en la época de Tutmosis III, en la XVIII Dinastía.

El *Libro de los Muertos* se escribió habitualmente en columnas verticales junto con viñetas; la mayor parte de los textos se encuentran escritos en tinta de color negro, aunque las llamadas *rúbricas* se escribían con tinta roja. Parece ser, además, que el orden de los capítulos varió mucho en las Dinastías XVIII y XIX en función de las posibilidades del difunto, es decir, algunas personas podían encargar a un escriba la redacción de un *Libro de los Muertos* personal, pero esto sin duda era algo excepcional puesto que los papiros realizados en serie llegaron a ser muy populares (el escriba simplemente dejaba espacios disponibles para poder incluir después el nombre del comprador).

El contenido de los textos se centra en las instrucciones que debían seguirse en las regiones donde acontecía la vida de los difuntos, es decir, en *Imyt-Duat*, conocida como *Amduat*, existiendo la posibilidad de ir y venir del mundo ultraterreno, los llamados *Campos de Iaru*, hasta la tierra, para lo cual era imprescindible conocer el camino. La primera versión de estas guías aparece en el libro *De los dos Caminos*, de finales de la Dinastía XI, hacia el 2000 a.C., durante el Imperio Medio; se trata de un mapa del Más Allá acompañado de fórmulas mágicas para superar los peligros que podían encontrarse en el camino¹¹⁰.

¹¹⁰ F. J. Martín Valentín, *Los magos del Antiguo Egipto*, p. 195.

El *Libro de los Muertos*, tal y como lo conocemos actualmente, es un auténtico tratado de magia que permite el acceso tanto a la región de los vivos como de los muertos. Elementos especialmente significativos desde el punto de vista mágico podrían ser los siguientes: la relación que se establece entre el difunto y los *ushebtis* es el antecedente de lo que después serán los *servidores* mágicos que encontraremos en toda la tradición mágica posterior, que, de hecho, sigue manteniéndose en la magia moderna, y que culminará con la aparición de los llamados espíritus *familiares* identificados normalmente con animales domésticos, en especial los gatos¹¹¹. Por otra parte, podría establecerse igualmente una relación clara entre dichos *ushebtis* y la tradición hebrea del *golem*, que incluso en muchas ocasiones lleva grabadas palabras mágicas, siendo las más habituales los nombres de Dios escritos en la frente o en una tablilla de arcilla bajo la lengua, o la palabra hebrea *emet* (verdad).

En otro orden de cosas, habría que destacar en el texto la importancia de la actitud de fortaleza y voluntad del mago, idea en la que se insiste continuamente dada su importancia y que, como se comentó con anterioridad, es el fundamento de la práctica mágica o al menos de su éxito; se repite la afirmación de que el difunto no es débil, que los dioses le protegen y que es poderoso, puesto que está protegido por “palabras de poder”. Estas afirmaciones expresan brevemente y de manera concisa lo más prioritario para que las fórmulas descritas sean realmente efectivas.

Es esencial, además, y de vital importancia el hecho de que el mago se equipare en el texto a los dioses, es decir, se utilizan principalmente fórmulas protectoras, pero lo que se impone en definitiva no es otra cosa que la voluntad y las órdenes que el difunto da al autodenominarse como señor de los dioses, espíritu divino, heredero de la eternidad, conocedor de los abismos o fuente de equilibrio de los mundos; también se afirma que por medio de himnos poderosos es proclamado heredero de Geb, Señor de la tierra, se especifica que Geb le ciñe su corona, que los dioses de Heliópolis se inclinan ante él y que llega a ser más poderoso que su señor. Todas estas afirmaciones y denominaciones contienen en sí mismas la capacidad y el poder para doblegar a cualquier enemigo que aparezca en el camino del difunto, así como pueden servir también, obviamente, para realizar toda clase de prodigios en la tierra de los vivos.

Las fórmulas que encontramos recogen cada aspecto de la vida en el Más Allá, es decir, especifican cómo asegurarse protección, comida adecuada, agua y aire puros,

¹¹¹ Algo que quizá podamos relacionar también con la diosa Bastet y su culto si realizamos un estudio en profundidad sobre el tema.

así como otras fórmulas para transformarse (este poder para transformarse en distintos animales implica la afirmación de haber dominado y sometido a las fuerzas del mundo animal) o para poder realizar cualquier acción sobre la tierra de los vivos (puesto que se trata de un poder tan inmenso, se indica, como el mismo cielo, y que se ejercía ya antes en la tierra).

El hecho de que se ofrezcan indicaciones tan precisas es significativo y revela una considerable preocupación por la vida después de la muerte, preocupación inevitable e inherente al ser humano que se une aquí al deseo de prolongar la existencia conocida hasta en sus más mínimos detalles, de manera que parece que a los antiguos egipcios les resultaba tranquilizadora la imagen de un mundo de ultratumba en el que se pudiesen trazar exactos paralelismos con la vida terrenal, incluso en los aspectos menos placenteros de esta¹¹². En todo caso, la repetida obsesión egipcia por la muerte se representa aquí como un deseo ferviente de continuar viviendo una vez que perece el cuerpo físico.

En este sentido, autores como Frankfort insisten especialmente en la idea de que el miedo a la muerte se impone a cualquier otra cosa en las descripciones del mundo del Más Allá egipcio que conservamos, pero, aún aceptando que ese miedo estuviese presente de manera inevitable, lo cierto es que en todo caso provoca una especie de veneración profesada hacia todo lo relacionado con el mundo de los difuntos, hecho que se manifestaría, por ejemplo, en las cartas que solían escribirse a parientes muertos o las peticiones que se les encomendaban¹¹³. En este aspecto nos encontraríamos ante prácticas que desarrollará la necromancia, practicada en Egipto sobre todo en época ptolemaica.

También podemos destacar otra imagen mágica que perdurará y que reaparecerá en numerosas tradiciones, como es la de los guardianes de las puertas ante quienes hay que ser capaz de dar las contraseñas y respuestas adecuadas para poder avanzar con seguridad, en este sentido el *Libro de los Muertos* recoge la afirmación siguiente: *mi nombre es bastante poderoso para abrir las puertas del mundo inferior*. Esta máxima alude a la superioridad del portador de conocimiento ante quien las demás criaturas deben inclinarse y cuyo poder no conoce límites temporales ni espaciales. En cuanto a

¹¹² Es interesante en este sentido la comparación, por ejemplo, con el *Libro Tibetano de los Muertos*, es decir, el *Bardo Thödol*, del siglo VIII. En el libro tibetano se guía al difunto en el proceso que debe seguir tras su muerte física y se le aconseja y acompaña; la diferencia básica con respecto al texto egipcio es que en este último el ideal planteado es que el protagonista del viaje a través del mundo de ultratumba se convierta en un verdadero mago capaz de controlar dicho proceso en todos los aspectos.

¹¹³ H. Frankfort, *La religión del Antiguo Egipto*, p. 166.

esta cuestión es significativo el capítulo 144, en el que se recogen los nombres de los guardianes, vigilantes y relatores de las siete puertas que se mencionan¹¹⁴.

El concepto básico que se oculta tras este tipo de fórmulas es el papel representado aquí por el *Ka*, es decir, esa parte que hace al ser humano partícipe de la divinidad, que lo iguala a los dioses y que le permite comportarse con autoridad ante ellos, esto es, la esencia misma de la magia. En este sentido habría que decir que dichas fórmulas por sí mismas son realmente poco más que un amuleto escrito; para desencadenar todo su verdadero valor mágico es imprescindible estar iniciado, conocer la forma de no ceder ante el miedo en el Más Allá, miedo que es sin duda uno de los principales obstáculos al enfrentarse a lo desconocido, y poder así asumir y utilizar el poder que transmiten los textos.

En relación con esta cuestión habría que decir que el hecho de que los textos pierdan su sentido mágico original preocupaba indudablemente a sus autores y transmisores, tal y como reflejan obras como las *Amonestaciones de Ipuwer* (Primer Período Intermedio) donde leemos, por ejemplo, lo siguiente:

*Los libros son robados de las cámaras privadas,
sus secretos puestos al descubierto,
los encantos mágicos divulgados,
se han hecho inútiles a base de ser repetidos por la gente.*

Éstas son palabras que describen la necesidad de proteger la enseñanza, de transmitirla sólo a las personas adecuadas y en las condiciones propicias para que sea posible conservarla correctamente, es decir, es una forma de lamentarse, en este caso, por el hecho de que en un momento de anarquía generalizada, en un periodo convulso de la historia antigua egipcia, también el conocimiento más secreto se había hecho público y en consecuencia había perdido en buena medida su validez.

Hay que insistir en el hecho de que lo que otorga verdadera importancia a las fórmulas mágicas que contienen los textos es la concepción interna de que el alma del difunto es eterna, inmortal, y además perteneciente a un dios, y que, por tanto, todos los dioses reconocen su poder y su voluntad invencible, llegando a afirmarse que su rango

¹¹⁴ Sería interesante poder analizar la similitud existente entre éste y otros conceptos parecidos en algunas tradiciones de la zona, como la hebrea, en la que se repite también el número siete asociado a cuestiones como los siete cielos o los siete palacios que se encuentran en ellos. A este respecto se puede recomendar *Investigaciones sobre astrología y Astrología y gnosticismo* de Demetrio Santos.

es superior realmente al de ellos en su condición de “gran señor de la magia”. Alcanzar dicho rango implica haber superado pruebas diversas, ser capaz de demostrar su capacidad para transformarse y además, afirma el texto, no haber revelado tampoco ningún secreto; esta exhortación a mantener el secreto de las cosas sagradas, se repite en varias ocasiones, en especial en lo que se refiere a la recitación de los textos y a alejarlos de los ignorantes, es decir, de cualquier persona no iniciada.

El estilo, así como la extensión de los capítulos varía; para poder analizar el tema en toda su complejidad sería necesario poder realizar un estudio filológico profundo para establecer la datación exacta de cada texto, el análisis lingüístico y el de contenido para diferenciar lo que evidentemente corresponde a épocas y escuelas distintas, pero en un simple análisis superficial se aprecia que en los que seguramente sean los textos más modernos se observa una clara tendencia a utilizar más la narración, por ejemplo, en el capítulo 112 se introduce la historia de Horus y el jabalí que le hiere el ojo, que parece romper con el tono mantenido en los capítulos anteriores, y lo mismo puede afirmarse del 113 y de algún otro capítulo.

Además, en muchos capítulos se pierde ya profundidad mágica, algo que se aprecia no sólo en el tipo de fórmulas contenidas en el texto sino también en la importancia cada vez mayor que se concede a los talismanes y amuletos, algo que realmente implica una mayor pasividad por parte del portador de los mismos; esta menor profundidad a menudo va unida, sin embargo, a una mayor elaboración literaria. Comienzan a aparecer relaciones de ofrendas y las divinidades a las que corresponden, se hacen más abundantes las plegarias y se hace también más evidente la importancia del uso de las piedras y las instrucciones relativas a las diversas ocasiones en que deben utilizarse¹¹⁵. En cuanto a las rúbricas, el lenguaje y el estilo empleado en ellas recuerda a los posteriores grimorios, que vienen a ser igualmente libros que recogen fórmulas mágicas para fines diversos. Por otra parte, sería necesario destacar al menos, por ser especialmente significativas y de una considerable carga posterior, las menciones que aparecen a la “Tablilla de Esmeralda”, por ejemplo, en los capítulos 105 o 112.

En conclusión, un estudio rápido del *Libro de los Muertos* ante todo impresiona por su altísimo nivel mágico, además de obligar a la reflexión acerca de por qué y cómo llegó a alcanzar una importancia tan considerable una práctica que por su misma naturaleza había de ser secreta, y ello aun considerando el hecho de que se hallaba

¹¹⁵ Una vez más estaríamos aquí ante el origen de importantes tradiciones posteriores, como los lapidarios medievales.

indisociablemente unida a la religión que podríamos denominar “externa”, es decir, exotérica frente a la enseñanza esotérica que contienen estos textos.

Es posible que la explicación, finalmente, se encuentre en ese miedo o temor reverencial que los antiguos egipcios sentían hacia la muerte, que sería un trance tan crítico y traumático que tan sólo podía superarse con ayuda de la magia. En este sentido, para mí el *Libro de los Muertos* en realidad presenta la idea de la muerte como un proceso (y literalmente también, un viaje) iniciático, viaje o proceso que sólo puede superarse con los conocimientos apropiados. Expone de manera perfecta esta imagen uno de los párrafos del capítulo 86 cuando el difunto afirma:

*Me he purificado en el curso del largo viaje, he dominado el mal que me envenenaba el corazón, he extirpado los vicios y borrado los pecados que mi carne cometió en la vida terrestre. Dejadme pasar, oh vosotros, guardianes de las puertas. Desde ahora, soy uno de los vuestros*¹¹⁶.

Estaríamos, por tanto, ante la muerte como proceso purificador que tras las pruebas necesarias hace posible la identificación o unión con la divinidad. Este proceso, con sus propias características, se repetirá después en el cristianismo y en prácticamente todas las demás religiones; lo peculiar del mundo egipcio es el instrumento elegido para superar esa sucesión de pruebas y peligros a los que ha de enfrentarse el difunto en su tránsito. Ese instrumento no es otro que la magia, como recoge de manera impactante y contundente uno de los *Textos de los Sarcófagos*;

*He venido a tomar posesión de mi trono, a que se reconozca mi dignidad, pues todo esto era mío antes de que existierais vosotros, los dioses; así pues, bajad y pasad a ocupar los últimos puestos, porque yo soy un mago*¹¹⁷.

En cualquier caso, resulta indudable que la magia estaba absolutamente integrada en la vida cotidiana del antiguo Egipto, no sólo a nivel particular sino también oficial, tratándose en muchos casos de lo que se ha denominado como magia religiosa, puesto que formaba parte del culto asociado a la figura del faraón y de los sacerdotes en los que este delegaba como representante en la tierra de los dioses.

¹¹⁶ A. López, *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*, p. 102.

¹¹⁷ *Textos de los sarcófagos*, conjuro 261.

Pocas sociedades pueden, en este sentido, ser representadas con más propiedad mediante la tradicional estructura piramidal que la sociedad del antiguo Egipto. El faraón ocupaba el lugar más alto de la escala social como representación carnal del dios Horus con la misión de “poner orden” en la naturaleza y en su reino. La característica más importante del poder del faraón era la de reunir en su persona, de manera total e indisoluble, el dominio de lo religioso, lo civil y lo militar. Todo lo que sucedía en el país le era atribuido; la crecida del río, las buenas cosechas, el culto a los dioses y a los muertos, las victorias, los intercambios comerciales y la justa aplicación de las leyes. La divinización del faraón no se plantea como una actitud servil, sino por la creencia del pueblo egipcio de que sólo un dios o alguien con una estrecha relación con los dioses podía conseguir que la naturaleza fuera generosa con el país. Ese mismo carácter divino prevalecía en la elección del sucesor del faraón reinante. Habitualmente, se elegía al primogénito de la esposa principal pero en muchos casos podía designarse como sucesor a un hijo favorito, sin considerar derechos de nacimiento, anteponiendo a la primogenitura la elección y los deseos de los dioses.

Las obligaciones religiosas del faraón eran prioritarias. Era considerado el sacerdote por excelencia; nombraba a sus asistentes para el culto, a los otros sacerdotes, dedicaba una parte importante de su tesoro al mantenimiento del culto en los templos, así como a la construcción de nuevos lugares de culto y nuevos monumentos funerarios. También la reina tenía un papel relevante desde el punto de vista religioso y también ella podía ser sustituida en ocasiones por la principal de sus sacerdotisas.

El carácter de la monarquía divina se mantuvo hasta el ocaso de la civilización egipcia. De este modo se pretendía conseguir el orden universal, o *Maat*, establecido por un dios creador y garantizado por un dios reinante. Por esta razón, la continuidad del modelo político era fundamental y ante cualquier innovación se intentó siempre la adaptación más que el cambio radical. Ello supuso la permanencia de la estructura social y política del país.

Los humanos, privados de la presencia divina, intentaron captarla por diversos medios y retenerla en la tierra, ayudados por los dioses mismos que dejan en la tierra un Horus, el rey, que es su mediador ante los hombres. Así, la acción de éste sobre la tierra, gracias al culto, asocia a los seres humanos con el mantenimiento del equilibrio cósmico. A su vez, culto y ritos se desarrollan en el templo, cuya fundación, como concepción divina, está vinculada a la fundación del mundo.

El interlocutor de los dioses en la tierra debe su carácter divino a la asimilación de la función real de los mismos. Se trata de Horus, hijo de Isis y de Osiris, y también hijo de Ra. Aunque se encuentre retirado en el cielo, el creador interviene en la tierra para elegir a su heredero y modificar si es preciso el curso de la historia. Un cuento narra como Ra, deseando poner fin a la descendencia de los faraones de la IV Dinastía, se unió a la esposa de uno de sus sacerdotes y ésta concibió tres hijos destinados a fundar la V Dinastía.

Mediador indispensable entre los dioses y los hombres, el rey es también su único interlocutor. La delegación formal y administrativa de su función ritual en los sacerdotes no influye en el contenido de la mediación ni en su significado teológico. Esta mediación mantiene en su lugar los elementos constitutivos de la creación. Para preservar este equilibrio el rey actúa en el templo, que al ser una reducción del mundo, se encuentra indisolublemente unido al universo que representa. El faraón es, desde un punto de vista teórico, el único que interviene ante los dioses. Los hombres están incluidos en este orden y por esa razón se han creado para ellos unos soberanos.

La misión atribuida al faraón se manifiesta directamente en la acción ritual y como elemento central de esta acción está la ofrenda, complemento necesario al culto. La ofrenda se convierte en un intercambio, donde aquello que se le ofrece al dios manifiesta lo que se le pide. La ofrenda absoluta es, aunque sólo sea en forma de estatuilla, la de la diosa Maat, responsable de la norma y de los equilibrios cósmicos. Los dioses “se alimentan” de *Maat*, por lo que la ofrenda se convierte en un cambio que permite a cada uno de los participantes preservar y renovar lo que el acto creador había puesto en marcha.

Pero el faraón es la encarnación de Horus, hijo de Isis, y por tanto heredero de Osiris, de hecho, las dos divinidades se encuentran en su persona; como ser vivo hereda el reino terrestre de su padre, como muerto accede al Más Allá y se convierte en el antepasado por excelencia. Su culto funerario le permite ser a la vez Osiris, soberano del reino de los muertos, y el sol difunto que compartirá el mismo destino que Ra. Por la singularidad de sus funciones, Ra y Osiris proponen un esquema de realeza universal del que el soberano capta en su beneficio los aspectos solares o funerarios.

La construcción del templo forma parte de las actividades divinas y sigue las prescripciones de un ritual de fundación concreto donde en principio sólo el faraón y algunas divinidades intervienen, por ejemplo, Seshat, la diosa patrona de las escrituras y los trazados arquitectónicos que junto con el faraón realiza los trazados de la

construcción. El trabajo se realiza de noche y es necesario que los cuatro ángulos del templo se determinen según la posición de las estrellas. Para ello el faraón dispone de un visor que domina perfectamente. Por su parte, Seshat verifica la exactitud del trazado y certifica al rey la estabilidad de la obra. Lo más importante en todo este ritual son los cimientos, no los trabajos de construcción propiamente dichos, es por ello que se trata de una tarea que ha de realizar el rey en persona. Después, para poder funcionar como tal el templo debe ser habitado por el dios a quien está destinado, de este modo el rey ha creado un monumento que proclama los favores y el poder del dios y que permite la realización de ritos. En la práctica de estos ritos la figura del rey tendrá evidentemente un papel destacado, siendo en definitiva el mediador último ante el dios.

Es especialmente significativo el ceremonial que permite la renovación anual del poder real y que se desarrolla durante los quince días que duran las festividades del año nuevo. Durante ese periodo, que precede a la crecida del Nilo, los dioses deben emplear toda su habilidad para proteger a su heredero en la tierra. Para permitirle superar todos los peligros se convierten en los protagonistas del rito. Como en el ritual diario, cualquier contacto entre el mundo de los humanos y el de los dioses implica una purificación, incluso en el caso del faraón. La ceremonia se presenta como un renacimiento, se presentan ante el rey amuletos de vida y de dominación y se le recuerda su origen divino y su función. A continuación se procede a las nueve unciones y se le ofrecen los ungüentos de los dos santuarios que simbolizan el Alto y el Bajo Egipto. Los nueve ungüentos sirven de protección contra los muertos; el primero debe otorgar a la piel real una cualidad divina que la convertirá en una envoltura protectora, esta inmunidad es una condición previa a la colocación de la corona y del ureo, ya que la corona está habitada por la diosa leona Sejmet y el ureo es un ser de fuego. La unción consigue que la corona se vuelva inofensiva para quien la recibe y a la vez pone a su servicio las fuerzas destructivas que encierra. Una segunda unción protege al faraón de los enemigos de fuera del territorio egipcio y le garantiza la pureza del espacio celeste. La tercera relaciona al rey con Osiris. La cuarta unción se aplica sobre un tocado especial que lleva el rey y que es un distintivo indispensable para entrar en el mundo subterráneo. La quinta representa el renacimiento simbolizado por el sol. Estas dos últimas unciones juntas aseguran el correcto funcionamiento de los mecanismos universales. El sexto ungüento contiene tierra pura de Heliópolis y permite que el rey se vuelva demiúrgico, como Ra-Atom. El siguiente ungüento permite que pueda actuar en beneficio de Atom y ayudarlo en sus tareas. Después, gracias a la aplicación de un

ungüento compuesto de cuarcita roja, olibano y tierra pura, el faraón puede desempeñar su función ritualista. La última unción afecta al taparrabos real que, como la corona, es un distintivo de su función.

De este modo, se confiere al rey la omnisciencia divina, o *sia*, que le permite discernir mental y visualmente toda la realidad de la creación. Las nueve unciones resumen los episodios de la génesis, del recorrido cotidiano del sol y de las regeneraciones divinas, inscribiéndolos en el espacio universal en cuyo centro se sitúa Heliópolis.

Después se encierra al rey en un círculo de tierra procedente de Heliópolis que le sitúa bajo la protección de los allegados de Atom. El rey entonces dedica una ofrenda al conjunto de los dioses de Egipto; el siguiente paso se desarrolla en la capilla de la Casa de Vida donde se honra a la vez a los dioses presentes y ausentes, cuyos nombres están inscritos en una tablilla.

Las prácticas siguientes son enteramente mágicas. Un primer signo, el emblema que significa “función real” se dibuja en la mano del soberano. Se fabrica un emblema idéntico con miga de pan que ningún humano, excepto el rey, deberá consumir, pues su asimilación garantiza a este último su poder de gobierno. Se prepara también una galleta rellena de distintos elementos vegetales y minerales y recubierta de barro procedente de la “zona inundada de los campos”. El hecho de cubrirla con lodo de la nueva crecida correspondía quizá a un enterramiento simbólico que debía llevar consigo un renacimiento.

Esa noche es posible que el faraón la pasase en la misma capilla. Allí se acostaría después de que le colocaran entre las manos un cetro de madera y, debajo de la cabeza, la herencia real, llamada “herencia del trono”, que consiste en cuatro sellos de madera, dos de los cuales llevan grabado el nombre del dios de la tierra, Geb, y los otros dos llevan grabadas las esfinges de Neit y de Maat (diosas de la ciudad de Sais y de la rectitud y el equilibrio cósmico respectivamente). Se trata de un rito de transmisión de poder del rey muerto a su sucesor y de una confirmación de su legitimidad. Podría ser que durante el sueño los sellos del predecesor, situados bajo la cabeza del rey, actuaran y le transmitieran el poder que encerraban.

Intervienen después dos pájaros vivos, mensajeros de Horus, que sirven de intermediarios entre el dios y los participantes en la ceremonia. Uno de ellos, puesto en libertad, irá a anunciar el feliz final del rito; se dice al pájaro el mensaje que debe transmitir: “Dirás a Horus que el faraón está aquí, consolidando su posición”. Esta

consolidación se expresa con unos términos que son equivalentes a los de la fundación de un templo. El segundo pájaro permanece al lado del rey para desempeñar un papel casi oracular. Su canto, interpretado como si fueran palabras, permite saber si el pájaro, al final de las ceremonias, se pronuncia o no a favor del rey, confirmando si es digno o no de asumir sus funciones.

Gracias a estos ritos se renueva el poder real y se procede a la matanza simbólica del enemigo, representado por dos series de siete plantas. El faraón debe primero olerlas y cortar la parte superior de cada tallo. Después le visten con un traje de lino rojo, le proveen con nuevos amuletos y le entregan el bastón de los países extranjeros que sirve para golpear a sus enemigos. Para acabar de conjurar los peligros del año los miembros de la Casa de Vida salmodian un himno. El faraón sale entonces del pabellón donde ha pasado la noche y entra en el templo para consagrar ofrendas a los dioses antepasados. La ceremonia final se desarrolla de nuevo en la capilla de la Casa de Vida. Allí presentan al rey nueve pájaros vivos de distintas especies que le garantizan su protección y que le hacen renacer, asimilándose así a los nueve dioses heliopolitanos.

Todo lo mencionado, el contenido íntegro de la ceremonia descrita, así como el de otras muchas de diversa naturaleza, revela un sistema de pensamiento eminentemente mágico en el que se entremezcla la práctica religiosa y la búsqueda de la legitimación política, pero expuestos por medio de un complejo y medido simbolismo mágico del que pretenderán aprender todas las culturas posteriores.

Hasta aquí hemos reproducido, por tanto, más o menos extensamente lo relativo a las principales prácticas religiosas y mágicas egipcias debido a que, como dije, es difícil exagerar en cuanto a su importancia puesto que son la base de todas las tradiciones posteriores que se desarrollan en el entorno geográfico de influencia occidental, por ello no es posible entenderlas adecuadamente sin recurrir a la cultura y religión egipcias, que abierta o encubiertamente todas ellas exponen.

III. 1. 2. MESOPOTAMIA

La otra región geográfica fundamental para el estudio de los orígenes de la magia es Mesopotamia, es decir, los territorios comprendidos entre los ríos Tigris y Eufrates. La historia de Mesopotamia comienza con los sumerios (3.000 a. C.-2.350 a. C.), a quienes suceden los acadios hasta aproximadamente el 1.800 a. C. A partir de ese

momento se puede hablar de dos importantes culturas en la zona, los asirios al norte, y los babilonios al sur, aunque ambos sucumbirán ante los persas finalmente.

En cuanto a la religión, lo cierto es que a pesar de su gran importancia en la vida cotidiana no tendrá un desarrollo artístico de la magnitud que alcanza en Egipto; sin embargo, la magia, y especialmente la astrología, alcanzará un considerable desarrollo, llegando a aportar el nombre que se seguiría empleando después a partir de los conocidos *magoi*, la casta sacerdotal de los medos. En las primeras tablillas que han llegado hasta nosotros el dios principal del panteón mesopotámico era Anu, responsable de mantener en su sitio el cielo; a continuación se encontraba Enlil, personificación de la tierra, y curiosamente también de la tormenta, siguiendo en importancia el dios Enki, el agua que fertiliza la tierra; como dioses asociados a los astros principales estaban presentes el Sol (Utu para los sumerios y Shamash para los acadios), que era a su vez la personificación de la justicia; la Luna (Nanna por los sumerios y Sin por los acadios); Venus, (Inanna para los sumerios y para los acadios Istar); Dumuzi, dios mortal de la vegetación, que era ritualmente enterrado en la época de la siembra para volver a resucitar en primavera, ritual que tenía una especial importancia puesto que Dumuzi, personificado en el rey o señor principal de la ciudad, e Inanna o Istar, encarnada en la gran sacerdotisa del culto a esa diosa celebraban el rito de las nupcias que permitían la renovación estacional, la fertilidad de los campos y el mantenimiento de la vida¹¹⁸, algo similar a lo que encontrábamos también en tierras egipcias.

Los templos se convierten también en este caso en centros no sólo dedicados a la práctica religiosa, sino también política y administrativa, por lo que llegan a albergar incluso el palacio del rey. El monarca, en su condición también de sacerdote, es siempre quien pone la primera piedra de estas construcciones, hecho que, como vimos en el caso de Egipto, con ligeras modificaciones se repite en casi todas las civilizaciones de la zona. El elemento más significativo del templo es el zigurat, torre de ladrillo formada por terrazas escalonadas cuyo origen se remonta a la III Dinastía de Ur; su diseño escalonado pretende proteger la cúspide de posibles inundaciones al mismo tiempo que representa el acercamiento humano a la divinidad. En su interior existían bibliotecas y escuelas y también era un observatorio, lo que propició el mencionado estudio de la astronomía y la astrología. El poder sacerdotal y el poder secular estuvieron unidos hasta la reforma de Hammurabi (1792 a. C.-1750 a .C.), que limitó los poderes de la

¹¹⁸ Es de destacar aquí la importancia de la presencia de sacerdotisas en la religión mesopotámica, que ejercían diversos papeles y que mantenían una estructura jerarquizada similar a la de los sacerdotes.

clase sacerdotal al templo y al culto, pese a que en la práctica siguieran conservando buena parte de su influencia en su condición de intermediarios de los dioses¹¹⁹. Existían, además, figuras diversas dentro del grupo dedicado a las prácticas de carácter mágico, básicamente, el *asipu* (encargado de conjuros y exorcismos), el *asû* (que diagnosticaba y trataba las enfermedades) y el *barû* (encargado de la formulación de vaticinios)¹²⁰.

La fama que alcanzaron los sacerdotes de lugares como Babilonia, Asur o Nínive como astrólogos, adivinos y sanadores perduraría durante siglos, a pesar de la considerable dificultad existente hasta el día de hoy para reconstruir su evolución y desarrollo. Los textos más antiguos conservados se remontan al siglo XXVI a.C. y sólo se han descifrado parcialmente, pero sabemos que describen procedimientos mágicos tales como ligaduras, hechizos por medio de figuras, predicciones astrológicas y diversos métodos adivinatorios, como la adivinación por medio de vísceras de animales, especialmente del hígado (recordemos que también en el *Antiguo Testamento* se mencionan prácticas de este tipo)¹²¹.

A partir del primer milenio a. C. el material de carácter mágico comienza a recopilarse en manuales para ser usados por especialistas que se hallaban habitualmente al servicio de la corte, de manera que estos textos comienzan a constituir un canon, conocido como *surpu* (ritual de purificación), *maqlu* (protección contra actos de hechicería), *bat rimki* (protección y purificación del rey) o la serie de conjuros denominada *udug.hul.a.mes* y *sag.gig.a.mes* (contra los efectos de los demonios malignos *utukku* y contra los causantes de enfermedades de la cabeza)¹²².

Como muestra del tipo de libros de hechizos que circulaban y se empleaban en toda la zona, habitualmente se toma como base de estudio los *Papiros Mágicos Griegos*¹²³, una colección de textos escritos principalmente en griego, copto y egipcio demótico, encontrados en Egipto y datados los más importantes de ellos entre los siglos I a. C. y IV d. C., aunque existen algunos textos de hasta el siglo VII. Los papiros conservados son fragmentos de hechizos, recetas, fórmulas para diversos fines y oraciones, que revelan una visión sincrética de la religión y la magia, encontrándose en ellos rastros de las religiones griega, egipcia, hebrea, babilónica y cristiana.

¹¹⁹ Es interesante mencionar que en el famoso *Código de Hammurabi* se recoge explícitamente un apartado de leyes y delitos relacionados con la brujería.

¹²⁰ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 50.

¹²¹ Véase al respecto la obra de Demetrio Santos, *Investigaciones sobre astrología*, Vol. 1, p. 465-471.

¹²² C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 49.

¹²³ Se utiliza normalmente la abreviatura PGM (Papyri Graecae Magicae).

En cualquier caso hay que decir que la conexión entre la magia y la religión y la ciencia en la región de Mesopotamia es especialmente estrecha, pues, como afirma Daxelmüller, era parte integrante de los dos ámbitos al ofrecer una liturgia legitimada religiosamente al tiempo que servía como examen y comprobación de las deducciones hechas a partir de la observación astrológica o de las señales leídas en las vísceras, de manera que la creación de manuales de textos mágicos, como por ejemplo los que conocemos de la biblioteca de Asurbanipal del siglo VII a. C., fue el resultado de un proceso de científicación¹²⁴.

En este mismo sentido Ana M^a Vázquez Hoys recoge la opinión de autores como Cumont, para quien la magia y la astrología tienen un origen religioso al haberse desarrollado juntas en los templos de Oriente, o Dupuis, quien piensa que, cuando se habla en concreto de la vida religiosa de las sociedades neolíticas, hay que evitar la confusión constante que se crea entre religión y magia, puesto que estos pueblos no tenían una clara noción de lo que nosotros llamamos religión, sino que la consideraban parte integrante de un saber total que no discriminaba lo que podría llamarse «el complejo religión-magia-tecnología», ya que en dichas sociedades la religión se entremezclaba con la magia y ésta era una parte esencial a su vez de la tecnología (incluyendo también la medicina), que permitía ejercer una acción sobre el entorno¹²⁵.

III. 1. 3. GRECIA

La relación del mundo griego con la magia está vinculada, al igual que hemos visto con anterioridad en otras zonas, tanto con la religión como con la medicina, a pesar de que los griegos no llegaron a desarrollar una medicina científica como tal ni encontramos tampoco un término equivalente al de religión en el sentido actual de la palabra. Sin embargo, en la literatura griega que conocemos es habitual encontrar objetos mágicos utilizados por los dioses para conseguir unos determinados fines, así como el uso de plantas, brebajes y ungüentos. De la misma forma, encontramos también abundantes referencias a la práctica de rituales mágicos y a la utilización de técnicas adivinatorias, entre ellas la necromancia, e igualmente prácticas relacionadas con cultos como el de Asclepio, dios de la medicina.

¹²⁴ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 50.

¹²⁵ A. M. Vázquez Hoys, “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad”, p. 183.

Por otra parte, el sincretismo que caracterizó a los griegos facilitó la aceptación de divinidades de otros pueblos a medida que el helenismo se extendía por oriente; el desplazamiento de Atenas a Alejandría en Egipto en su condición de centro cultural comporta consecuencias que influyen directamente en las concepciones de la religión griega y las prácticas mágicas, que se revalorizan considerablemente, así el Egipto ptolemaico se convierte en un crisol en el que se mezclan las creencias del antiguo Egipto con la religiosidad neoplatónica y neopitagórica en el que se fraguó una religión sincrética de carácter astral con un dios supremo al que se le dan los principales nombres de cada religión (Zeus, Helios, Baal, Amón, Ra, e incluso alguna diosa como Hécate). Junto a esta divinidad se sitúan los astros, y entre los astros y los hombres existiría a su vez un número infinito de seres de naturaleza intermedia, los mensajeros o *aggeloi*, en los que se funden los devas persas, los ángeles hebreos y los demonios griegos. Las almas de los muertos, los demonios inferiores, estarían muy cerca de los hombres y serían conocedores de muchas cosas precisamente porque están en un espacio intermedio¹²⁶.

Manuel García Teijeiro establece dos clases de documentos mágicos principales en el mundo greco-romano: los tratados o manuales de magia, que han sobrevivido fundamentalmente en fragmentos de papiros, y las aplicaciones concretas de la magia, como las *tabellae defixionis*, las fórmulas de execración, textos grabados sobre talismanes, etc. La forma de los conjuros puede variar pero suele contener determinados elementos estructurales, que, en parte, son característicos suyos y en parte se encuentran también en otras clases de peticiones. Es importante en los conjuros el tono imperativo y de exigencia con que el mago se dirige a la entidad que invoca, es decir que no encontramos procedimientos de la *captatio benevolentiae* que caracterizan las peticiones del inferior al superior, a ello hay que añadir las amenazas si no se cumple lo que se quiere, en contrapartida a los votos y a las bendiciones con que se agradece el favor obtenido¹²⁷. Esta actitud por parte del mago no es caprichosa, la tradición mágica transmite la enseñanza de que el mago, en su condición de ser humano, en primer lugar, y como conocedor de los secretos arcanos, en segundo, es superior a cualquier otra entidad con la que pueda entrar en contacto (a excepción de la divinidad, según la tradición de la que se trate) y por tanto esas entidades están obligadas a obedecerle;

¹²⁶ T. Martínez Peña, "Magia y religión en Grecia y Egipto", <http://www.fe.ccoo.es/andalucia/docu/p5sd7149.pdf>

¹²⁷ M. García Teijeiro, "Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos", pp. 306 y 308.

dicha autoridad, por otra parte, sólo la mostrarán los conocedores de esta realidad, por tanto, un profano se verá anulado por el miedo y sucumbirá ante quienes en realidad deben obedecerle.

Con respecto a los documentos mágicos griegos que han llegado hasta nosotros García Teijerio afirma que los ritos, fórmulas y prácticas existentes desde época arcaica, fueron plasmándose en recetas, como las conservadas en las *tablillas de maleficio* de Selinunte desde finales del siglo VI a. C. y en las *defixiones* áticas desde la centuria siguiente. A la evolución natural que fueron experimentando con el paso del tiempo hay que añadir el hecho, ya mencionado con anterioridad, de que a partir de la época helenística recibieron el influjo de las creencias orientales, egipcias, judías, iránias, etc., con el resultado de un sincretismo semejante al que se observa en la religión. Es este el momento en el que debieron producirse los manuales y recopilaciones de recetas y conjuros atribuidos a magos famosos, como Ostanés, Demócrito, Zoroastro, Moisés y otros muchos; estos manuales se ampliaban continuamente mediante la adición de nuevos encantamientos y prácticas que el recopilador juzgara interesantes o mediante la corrección de los ya existentes. Como también se señaló al hablar de los PGM diversos fragmentos de estos libros han sobrevivido en papiros procedentes de Egipto, que muestran una mezcla de elementos griegos y egipcios aunque también se encuentran en ellos ingredientes de origen distinto, sobre todo judío.

En cuanto al lenguaje utilizado en este tipo de textos, debido a la necesidad de exactitud en las fórmulas mágicas se emplea un lenguaje reiterativo que recuerda al que se encuentra en los documentos jurídicos. Esta exigencia habría llevado a añadir incluso el matronímico de la persona a la que va dirigido el conjuro en lugar del habitual nombre del padre, aparentemente para evitar posibles errores; por el mismo motivo se incluye a menudo también el alias¹²⁸.

En relación a las prácticas mágicas como tal que se realizaban en el mundo griego, sabemos que los magos también eran aquí funcionarios en templos y santuarios, puesto que existen documentos oficiales que desde época muy remota así lo atestiguan; igualmente se conocen diversos métodos adivinatorios, de magia amorosa, de ataque a los enemigos, de invisibilidad, así como otras fórmulas especialmente importantes porque se mantendrán a lo largo de toda la historia de la magia, como las que buscan conseguir un *servidor* mágico.

¹²⁸ Ibídem, pp. 310-314.

En general se puede afirmar que es esencial la asimilación de las técnicas mágicas egipcias por parte de los griegos, asimilación que implica desde la utilización de los nombres de las divinidades egipcias en documentos griegos hasta el hecho de que muchos conjuros sean traducciones de textos egipcios más antiguos, pasando por cuestiones importantes como el uso de las piedras en la confección de amuletos, aunque prescindieron de las formas egipcias y tomaron tan solo el significado de los colores, inscribiendo simplemente un texto mágico sobre la piedra de forma ovalada. Una clase interesante de este tipo de piedras mágicas lo constituyen las llamadas *gemas gnósticas*, amuletos que datan de los siglos II o III d. C. y que fueron denominadas de esa forma por su vinculación con esa vertiente religioso/filosófica considerada herética por la naciente Iglesia cristiana. Las piedras mágicas con inscripciones parecen ser una derivación de los papiros oraculares egipcios, que a su vez sustituyeron a los amuletos hacia finales del Imperio Nuevo. Es habitual que dichas piedras ostenten la figura de alguna divinidad griega o egipcia helenizada y para ser eficaces debían someterse a un rito previo de consagración; los textos que se inscribían en ellas, a pesar de estar escritos en caracteres griegos, a menudo carecían de significado, siendo su valor exclusivamente mágico (este sería el origen de palíndromos como *abracadabra*, palabra a la que se atribuyen poderes mágicos y que dará lugar a las denominadas *piedras abraxas*, que la llevan inscrita) o bien ocultan un valor numerológico¹²⁹.

Por último, un apartado especialmente destacable que también se describe en los documentos mágicos griegos son las diversas técnicas de adivinación, que estudiaremos detenidamente más adelante.

III. 1. 4. ROMA

Roma, como sabemos, se convierte en la principal heredera cultural de Grecia. Esta herencia se hace patente también en el ámbito religioso y, en consecuencia, igualmente en el mágico. A pesar de todo, anterior a la influencia etrusca o griega, la religión romana tenía ya infinidad de deidades que podemos definir como espíritus que residían en todos los lugares y en todos los ámbitos relacionados con los humanos. Este sustrato de los mitos romanos tiene un origen indoeuropeo, siendo los representantes de la más antigua tríada romana Júpiter, cuya función principal era la soberanía mágica y

¹²⁹ B. Brier, *Los misterios del Antiguo Egipto*, pp. 247-249.

jurídica, Marte, que representaba la fuerza guerrera, y Quirino, divinidad de la fecundidad y de la prosperidad económica; estos dioses se metamorfosearon en personajes históricos, concretamente en los tres primeros reyes romanos, es decir, Rómulo, Numa Pompilio y Tulio Hostilio, puesto que los romanos concebían a sus dioses de un modo estrictamente funcional, algo que obligaba a su multiplicación dado que toda cosa existente, fuera grupo de edad, individuo, momento, expresión de la vida humana o acto social, tenía su dios tutelar. Dicha concepción funcional dio lugar a uno de los rasgos más notables de la religión romana, la ya mencionada asimilación de elementos y divinidades de otros pueblos. En el momento en que se estableció la religión oficial, cuyos principales elementos procedían del mundo mítico etrusco y griego, la antigua tríada fue sustituida por Júpiter, Juno y Minerva por influencia etrusca, cuya religión también se caracteriza por una rápida asimilación de elementos itálicos y griegos que produce una mezcla de dioses latinos, sabinos y helenos. Los dioses romanos acabaron asimilándose así con su figura correspondiente en el panteón griego; Júpiter se identifica con Zeus, Marte con Ares, Minerva con Atenea, Juno con Hera, Saturno con Cronos, Vulcano con Hefestos o Venus con Afrodita. A raíz de esta asimilación la mayor parte de las leyendas romanas se convierten en un calco de los mitos griegos, así como la práctica religiosa como tal, reducida a un ceremonial no exento de cierto carácter mágico que obligaba al poder al que iba destinado. Por otra parte, al igual que en otras muchas antiguas civilizaciones, como el mismo Egipto con la figura divina del faraón, de la que hablamos, la vida política en Roma tampoco puede separarse de la religiosa puesto que los máximos representantes religiosos también gobiernan el Estado, es decir, por medio de la divinización imperial se pretendía lograr la cohesión social y política del Imperio¹³⁰.

En este contexto, una vez más, la adivinación resultaba imprescindible puesto que cada proceso político, social o militar dependía de la voluntad de los dioses, que podía anticiparse a través de los presagios; también se observa de nuevo, por tanto, la identificación existente en la época entre magia y religión, imposibles de separar puesto que para la mentalidad del momento realmente eran una misma cosa. Así lo afirma Francisco Marco Simón, quien señala la ambigüedad inherente a la formación del concepto de magia en la cultura latina, pues la primera alusión al término *magus* se remonta a Catulo, aunque lo emplea refiriéndose a los magos persas, es decir, que se

¹³⁰ J. Sáez Juárez, “Religión y ejército. Las causas de la grandeza y el mantenimiento del poder en la Roma antigua”, <http://mural.uv.es/juasajua/religionyejercito.htm>

comenzaría así a identificar la magia con prácticas malévolas ajenas a Roma, lo cual indica que no es hasta la época más tardía de la República y durante el Principado de Augusto, que se inicia a partir del año 31 a. C., cuando se empieza a detectar una consciencia de la magia como algo separado de las prácticas religiosas entre las élites romanas; fue Augusto, de hecho, quien estableció las premisas jurídicas que permitían entablar los procesos de acusación de astrología y magia. De este modo se llegará a la consideración de la magia como delictiva a través del derecho romano¹³¹, tal vez debido a que el discurso legal romano asociaba lo secreto con lo ilícito, algo que en la práctica religiosa diferenciaba una acción religiosa como tal de otra mágica; por esa razón se prohíbe la adivinación que no se realice de manera pública, así como también la oración recitada en silencio o en voz baja se considera un acto de magia¹³².

Sin embargo, y a pesar de todo, también existirán emperadores romanos vinculados directamente con la magia, como es el caso de Nerón, de quien Plinio afirma que se habría hecho iniciar por magos partos para obtener un poder superior al normal, aunque tal vez esta aseveración no sea casual, pues como opina Marco Simón en su estudio sobre el tema, Nerón es, de hecho, el ejemplo por excelencia del *malus Princeps* y paradigma de la antirromanidad¹³³.

En todo caso, si algo es evidente y destacable es que de cualquier modo queda patente gracias a la legislación y a las abundantes referencias literarias que tenemos que nadie en Roma dudaba de la utilidad y eficacia de la magia; sabemos por Plinio el Viejo que en el documento legal más antiguo conservado, la *Ley de las Doce Tablas*, ya se recoge legislación sobre el tema, es decir, es evidente que la magia se practicaba de forma habitual y se asociaba a otras disciplinas, como la medicina. Se conservan tablillas de maldiciones, figuras similares a las empleadas en los rituales de vudú, amuletos diversos, y se hacen frecuentes alusiones a la práctica mágica considerada más peligrosa, es decir, el uso de venenos, y los temidos filtros amorosos.

Algunas regiones del Imperio, además, eran conocidas por su especial relación con la magia, por ejemplo, Tesalia, como queda patente en *El asno de Oro* de

¹³¹ Los datos que aporta Marco Simón sobre el tema nos informan de que sólo durante la época de Tiberio se habría condenado a muerte a 45 hombres y a 85 mujeres, siendo más habitual la condena al exilio para los romanos acusados de practicar la astrología o la magia, y la pena de muerte para los extranjeros; habría que añadir que por *práctica* se entiende también la consulta sobre los temas citados y no sólo el conocimiento o la dedicación a los mismos. Igualmente comienza aquí a observarse la pretendida mayor relación de las mujeres con este tipo de prácticas prohibidas.

¹³² F. Marco Simón, "Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia", pp. 110-114.

¹³³ *Ibidem*, p. 117.

Apuleyo¹³⁴, autor al que es inevitable mencionar, no sólo por el contenido de la obra referida, sino por su *Apología*, el discurso de defensa que pronunció ante el tribunal que le juzgaba por las acusaciones que le señalaban como practicante de magia.

En general, es indudable que, pese a la intensa persecución y condena llevada a cabo en Roma, la creencia en la magia estaba arraigada con igual firmeza, e incluso autores que, como Plinio, condenan expresamente el uso de las prácticas mágicas no dejan por ello de albergar dudas con respecto a la posible veracidad de sus resultados, explicando además creencias y costumbres de considerable importancia para un pueblo como el de Roma, como, por ejemplo, en el llamado rito de la *euocatio*, que consistía en llamar, durante el asedio de una ciudad, a su principal divinidad tutelar, prometiéndole un honroso culto en Roma si abandonaba su cuidado mágico de la ciudad asediada, e iba a residir entre los romanos¹³⁵. Como vemos, nadie parece haberse resistido a lo largo de la historia al uso de la magia para sus propios fines; ni siquiera los pueblos o imperios más poderosos han renunciado a esa ayuda invisible, pero potencialmente efectiva.

III. 1. 5. INDIA Y CHINA

Aunque mucho más alejadas del contexto europeo occidental, las antiguas civilizaciones orientales también ejercieron su influencia en las tradiciones mágicas y espirituales de maneras diversas, por lo que deben mencionarse aunque sea de manera breve.

Con respecto a la India, el documento religioso más antiguo conservado son los *Veda*, colección de himnos escritos en un lenguaje que corresponde a la etapa más antigua del sánscrito. Se consideraban escritos por hombres o mujeres llamados *rishis* (videntes), que los habrían recibido por inspiración directa de los dioses. La literatura védica es, por tanto, un conjunto de escritos en verso y en prosa cuya datación se discute, pero que se sitúa entre los siglos X y V a. C. y comprende cuatro colecciones: el *Rigveda*, o «Veda de las estrofas»; el *Samaveda*, o «Veda de las melodías»; el *Yajurveda*, o «Veda de las fórmulas», y el *Atharvaveda*, o «Veda de los encantamientos» (a través de cuyos conjuros y rituales podemos analizar su uso de la magia desde tiempos muy antiguos). Estos serían propiamente los *Veda* como tal, a los

¹³⁴ Obra que nos remite nuevamente al origen egipcio de numerosas prácticas y enseñanzas mágicas.

¹³⁵ A. M. Vázquez Hoys, “La magia de la palabra”, p. 328.

que se añadirían después los *Brahmanas*, los *Aranyakas* y los *Upanishads*, que son comentarios posteriores¹³⁶.

Se cree que el origen de la civilización hindú puede hallarse relacionado con los primeros sumerios asentados en Mesopotamia. Su primitiva religión habría estado centrada en la figura de una deidad celeste llamada Dyaus, o en Agni, el dios del fuego. Los indoeuropeos no conocían las imágenes de dioses ni templos, simplemente los dioses acudirían a quien realizaba una ofrenda o sacrificio, que eran un privilegio de la casta de los brahmanes, hecho que convirtió el ritual del sacrificio en una ciencia secreta cargada de simbolismo y que sólo debía ser comprendida por unos pocos, por lo que se transmitía oralmente a un reducido número de discípulos, escogidos después de pruebas rigurosas. Realmente el favor de los dioses no era lo más importante, sino que era el mismo rito del sacrificio celebrado correctamente lo que producía el efecto deseado, por lo que estaríamos ante un ritual más mágico que puramente religioso¹³⁷. El sánscrito fue la lengua que se empleó en la tradición sacerdotal, así como la lengua franca de los hablantes de dialectos distintos, de la administración, la religión, la ciencia y la filosofía.

De todas las corrientes que se generaron en la India a partir del hinduismo, sólo el budismo y el jainismo se convirtieron en religiones o doctrinas espirituales independientes, siendo coetáneos sus principales representantes. En ambos casos se rechazaba el sistema de castas y la importancia que los sacerdotes concedían al ritual y en especial a la práctica de sacrificios como camino de salvación.

En general, en la antigua literatura védica encontramos lo que son fórmulas más o menos comunes a todas las tradiciones y que pueden considerarse como magia protectora, es decir, uso de amuletos, piedras, plantas u otros elementos, así como medios mágicos para intervenir sobre las fuerzas negativas, como sonidos de gong y de tambores, gestos de limpiar y de barrer o el uso de imágenes del adversario que posteriormente debían ser destruidas con el fin de vencer al enemigo. También se recurría a la utilización de fórmulas mágicas para la curación de enfermedades¹³⁸.

Con respecto a la práctica del yoga siempre se ha insistido en que puede provocar, casi como un efecto secundario, la adquisición de “poderes milagrosos” (*siddhi*), que se describen en el libro III de los *Yoga-Sutra* de Patanjali (probablemente

¹³⁶ M. T. Román López, “La magia hindú y su proyección hacia occidente en el mundo antiguo”, p. 103.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 93-94.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 102.

en el siglo III a. C.). Entre estos grandes poderes se cuentan generalmente la capacidad de reducirse a dimensiones ínfimas como el átomo, la de tocar a distancia cualquier objeto, una voluntad irresistible, la realización de los deseos, la posibilidad de dominar los elementos, etc, aunque en realidad se considera que estos poderes pueden convertirse más en un obstáculo que otra cosa cuando el objetivo perseguido es precisamente la liberación del practicante de los apegos ordinarios a la vida; ésta sería la diferencia, en consecuencia, entre convertirse en un mago en lugar de en un yogui. En cualquier caso, esas capacidades acompañan el proceso hacia la liberación y así ha quedado reflejado en numerosos relatos hindúes en los que se habla de yoguis capaces de obtener la inmortalidad, o edades prodigiosamente avanzadas, de desdoblarse, de introducirse en el cuerpo de otro individuo, e incluso de reanimar cadáveres, así como poder realizar fenómenos telepáticos, de visión a distancia y de profecía. Incluso el Buda habló de estos siddhi o poderes extraordinarios y los describió, aunque, al igual que para Patanjali, son poderes cuya posesión sencillamente no se puede eludir puesto que son una consecuencia de la práctica meditativa, lo que significa que el *bhikku* (monje) acaba por llegar necesariamente a ese nivel de experiencia donde la percepción extrasensorial y el resto de capacidades le son dados. Uno de los más importantes *Upanishad*, el *Yogatattva*, proporciona numerosos detalles sobre los poderes mágicos conseguidos por la práctica del yoga y la meditación; así se menciona la facultad de oír y de hablar correctamente, la clarividencia, la posibilidad de volverse invisible, la de adoptar cualquier forma, la de transportarse en un instante a gran distancia y la facultad de transformar el hierro u otros metales en oro, untándolos con excrementos (este último poder manifestaría la conexión que existe entre determinada forma del yoga y la alquimia)¹³⁹.

Otros elementos que destaca la experta en religiones orientales M^a Teresa Román López, que tienen una considerable carga mágica y que han ejercido una poderosa influencia fuera de su ámbito geográfico y cultural es el uso de mantras, o fórmulas sagradas, siendo el más conocido e importante el formado por la sílaba OM (A-U-M), que simboliza el Ser o *Brahma*, el concepto divino más elevado. Asimismo, se utiliza también el *yantra* o figura geométrica que simboliza el cuerpo de la deidad y que suele estar formado por un cuadrado con cuatro aberturas o puertas en sus lados, dibujándose en él triángulos concéntricos unidos por radios y variando los diseños en

¹³⁹ M. T. Román López, “La magia hindú y su proyección hacia occidente en el mundo antiguo”, pp. 116-119.

función de la divinidad que represente. También es muy habitual la utilización de mandalas, es decir, círculos sagrados o mágicos que delimitan la superficie consagrada y la protegen de la posible invasión de fuerzas disgregadoras. Y, finalmente, se puede mencionar el sistema de signos de efectos mágicos y curativos que se hacen colocando las manos en determinadas posiciones y que se denominan *mudras*.

Con respecto a la antigua China, la información más abundante se recoge a partir de la dinastía de los Chang (1751-1028 a. C.), es decir, en los comienzos de la historia antigua de China, con un dios supremo del cielo, Ti o Chang Ti (Señor y Señor de lo Alto, respectivamente) y una serie de dioses de menor importancia a los que se ofrecían sacrificios junto a los antepasados reales. La complejidad del sistema sacrificial, relacionado con un calendario religioso, así como la práctica de distintas técnicas adivinatorias de las que hablaremos en otro lugar¹⁴⁰, presuponen ya la existencia de adivinos, sacerdotes o chamanes¹⁴¹.

Sin poder abordar aquí el largo desarrollo histórico de las creencias en la antigua China sí se puede destacar la que es, en opinión de Mircea Eliade, la mayor originalidad del pensamiento chino, es decir, el hecho de haber integrado un esquema macrocosmos-microcosmos dentro un ciclo de principios antagónicos y a la vez complementarios, el popular yin-yang, pudiéndose hablar, por tanto, de un orden cíclico constituido a partir de la conjunción de dos manifestaciones alternantes y complementarias, prevaleciendo así esta idea de alternancia frente a la de oposición¹⁴².

Para el pensamiento religioso y filosófico chino el Tao es el principio del orden immanente a todos los ámbitos de la realidad. La obra fundamental del pensamiento taoísta es el conocido *Tao Te Ching*, cuyo autor, Lao Tzu, y fecha de redacción aún son objeto de debate, aunque probablemente la obra sea del siglo III a. C. pese a que recoge materiales más antiguos. El concepto de *Tao* es recogido en la obra junto con el de *Te*, es decir, el modo en que el *Tao* se manifiesta en cada cosa, su expresión individual. Se desarrollan además tres conceptos clave que son el *wu-wei*, o no interferencia en el curso natural de las cosas, el *wu-yü*, o no deseo, y el *wu-chih* o no conocimiento, referido al conocimiento acumulativo que acaba constituyéndose en un obstáculo. Se pueden encontrar en dicha obra también diversas cuestiones de contenido místico, pudiendo decirse que la expresión “viaje al Origen de las cosas” define de manera casi

¹⁴⁰ Pueden consultarse sobre el tema las *Investigaciones astrológicas* de Demetrio Santos respecto al surgimiento de las prácticas oraculares, en concreto las pp. 228-252.

¹⁴¹ M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, p. 24.

¹⁴² *Ibidem*, p. 34.

perfecta la experiencia mística taoísta. De igual modo, encontramos unidas a la tradición taoísta diversas técnicas cuya finalidad principal sería la búsqueda de la longevidad o incluso de la inmortalidad física, incluidas algunas prácticas sexuales en las que se advierte una cierta influencia del tantrismo hindú.

Pero la disciplina que se puede destacar de manera más evidente por su relación posterior con el mundo occidental es la alquimia. Se discute cuál es el origen de la alquimia china, pero existen referencias atestiguadas ya en el siglo IV a. C. y se admite generalmente que Tzu Yen fue su fundador¹⁴³. Los objetivos principales de los alquimistas chinos serían tanto la búsqueda del elixir de la inmortalidad como el deseo de conseguir oro, desarrollándose también aquí un proceso paralelo de purificación espiritual. El primer texto alquímico propiamente dicho se encuentra, según Eliade, en *Han Shu XXV* y demuestra el carácter sagrado y ritual de la alquimia china, puesto que se especifica en él la necesidad de hacer sacrificios que podemos considerar de signo religioso. El objetivo principal del alquimista chino es, en todo caso, la obtención de la inmortalidad, no la búsqueda de oro y riquezas materiales, el oro en este sentido sólo es necesario en cantidades mínimas, puesto que esa proporción es suficiente para elaborar el “elixir de larga vida”¹⁴⁴. La idea de la existencia de las llamadas “Islas de los bienaventurados” aparece con frecuencia en los textos alquímicos describiéndose como tres islas en medio del océano en las que viven los santos y los magos que han llegado a ser inmortales. Aparte del oro, el uso del jade también serviría para transmitir el principio imperecedero del *yang*, y las perlas el principio del *yin*. En cualquier caso, parece que en sus inicios la búsqueda alquímica en China no estuvo inicialmente unida al oro sino al cinabrio y a su preparación artificial¹⁴⁵.

De cualquier forma, la carga ascética de las prácticas alquímicas chinas es indudable y la inserta dentro de las doctrinas de contenido fundamentalmente espiritual puesto que iban unidas a la realización de ayunos, sacrificios y purificaciones, así como al uso de técnicas de control de la respiración, por ejemplo. Pero también es cierto que, al igual que sucedió en Europa, con el paso del tiempo también encontramos en China el desarrollo de una alquimia cada vez más centrada en la transmutación de los metales como tal en lugar de en la purificación y el perfeccionamiento del alma.

¹⁴³ M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, p. 55.

¹⁴⁴ Se trataría, en todo caso, del oro alquímico y no del oro en bruto obtenido de la naturaleza, puesto que de este modo tenemos un elemento sometido a un proceso de purificación.

¹⁴⁵ M. Eliade, *Alquimia asiática*, p. 28.

III. 1. 6. LA MAGIA ÁRABE

Las creencias de tipo mágico han formado parte de las tradiciones árabes ya desde época preislámica. Estas creencias iniciales estaban basadas en el politeísmo o la pluralidad de espíritus protectores que residían en el agua, los bosques o las piedras. Existían, por tanto, una serie de dioses protectores de las distintas tribus a los que se ofrecían sacrificios en determinadas épocas del año y que implicaban prácticas devocionales como el acto de raparse la cabeza, la participación en comidas rituales o las procesiones alrededor del santuario, acompañadas de cánticos. Parece que no existía una clase sacerdotal como tal, pero sí guardianes de los santuarios y adivinos.

La existencia de los llamados *djinn* (singular: *djinni*) o genios será reconocida después por el profeta Mahoma e incorporada a la nueva religión, además de jugar en todo momento un papel muy relevante tanto en las tradiciones literarias de carácter oral como en las escritas. El Islam pasará a considerar a estos genios como seres creados a partir del fuego, dotados de libre albedrío y que pueden obedecer tanto a Dios como a Iblis, el demonio. Los genios serían así la tercera clase de seres creada por Dios, junto a los seres humanos y los ángeles, aunque los genios comparten el mundo físico con los humanos, pese a ser invisibles y poder adoptar formas diversas. A pesar de que han sido muchos los intelectuales musulmanes que han negado la existencia de los genios, como Avicena, al-Farabi o Ibn Jaldūn, la creencia popular en su presencia entre los humanos se extiende hasta nuestros días en las áreas rurales de muchos países árabes, siendo muy habitual su aparición en la literatura popular.

Pero, dejando al margen aquí el desarrollo de otras cuestiones como la alquimia y la astrología, que se tratan en otro lugar, es ya en al-Andalus donde encontramos la huella principal de la llamada “ciencia de la *sīmiyā*” (*ilm al-sīmiyā*), un tipo de magia que suele ser traducida como “magia natural” o “magia blanca” de uso muy extendido en el mundo árabe a partir de la Edad Media, aunque realmente la palabra *sīmiyā*, como afirma Jaime Coullaut Cordero, no sea más que un término técnico utilizado en los libros de magia escritos en lengua árabe.

La consideración legal de la magia en el mundo islámico ha sido objeto de estudio por parte de diversos teólogos y juristas, entre ellos el norteafricano Šihāb ad-Dīn al-Qarāfī (m. 1228), quien en su tratado titulado *Al-Furūq* establece qué tipos de magia son condenables y cuales son aceptables, aunque en general el autor parece condenar la práctica de dichas artes, ya que para él la *sīmiyā* no es más que una práctica

derivada de la magia llamada *sihr*, o magia negra, que el *Corán* condena explícitamente. Otro importante intelectual norteafricano, Ibn Jaldūn, uno de los personajes más relevantes de la cultura arabo-islámica, en su obra *Muqaddima* o *Introducción a la Historia Universal*, dedica un capítulo a la ciencia de la *sīmiyā`*, que define precisamente como la ciencia que estudia los secretos ocultos de las letras (también llamada por ello *‘ilm al-hurūf*); esta ciencia englobaría para Ibn Jaldūn todos los procedimientos mágicos en los que se hace uso de las propiedades ocultas de las letras, de los nombres divinos y de ciertos textos del *Corán*, y que son las ciencias ocultas que suelen practicar los sufíes, por lo que el término *sīmiyā`* se convierte aquí en un tecnicismo propio del sufismo, razón por la cual el autor cita a dos importantes sufíes, Ibn Arabī y sobre todo al-Būnī, señalándolos como las principales autoridades en esta materia¹⁴⁶. En concreto, la obra del ocultista norteafricano al-Būnī se considera, siguiendo a Coullaut, una de las principales adaptaciones de las ciencias ocultas y los rituales mágicos a las nuevas formas de devoción desarrolladas por los maestros sufíes, entremezclándose así la astrología, la ciencia de las letras y los nombres o la confección de talismanes con las prácticas ascéticas, los ejercicios de mortificación y las continuas recitaciones de versos coránicos y otras letanías.

Precisamente, la obra titulada *Kanz al-‘Ulūm wa-l-durr al-manzūm fī haqā’iq ‘ilm al-šarī‘a wa-daqa’iq ‘ilm al-tabī‘a* (‘Tesoro de las ciencias y perla ensartada sobre las verdades de la ciencia de la Ley divina y los detalles de la ciencia natural’) escrita por Muhammad ben Alī Ibn Tūmart al-Andalusī, que debió vivir entre los siglos XIII y XIV, y que parece ser un adepto de las doctrinas sufíes a pesar de que no tengamos una confirmación expresa, nos ofrece una información muy interesante sobre la relación entre la magia y el sufismo en el mundo islámico. Ibn Tūmart concibe la *sīmiyā`* como una ciencia o conocimiento útil, que no forma parte ni deriva de la magia prohibida y que por lo tanto debe estar permitida desde el punto de vista de la *šarī‘a*, la ley islámica, puesto que incluso la considera como una de las ciencias más nobles. Dicha ciencia se basaría en el conocimiento de los secretos ocultos de las letras, en las que residen las virtudes de los cuatro elementos, y en las que Dios depositó el misterio de su nombre supremo. Ello se argumenta mediante un concepto clásico del pensamiento sufí, el de la emanación divina (*fayd*) presumiblemente heredado del neoplatonismo, según el cual el cosmos se halla interrelacionado en todas sus realidades, las letras con los números, los

¹⁴⁶ J. Coullaut Cordero, “La *sīmiyā`* en al-Andalus”, p. 454.

números con los elementos, los elementos con los planetas, los planetas con las entidades espirituales de los mundos superiores, etc. Al adquirir estos conocimientos ocultos la persona puede aplicarlos siempre que su corazón sea puro y no haya en él rastro de duda o pecado, pues de esta manera la voluntad del sujeto se une a la voluntad divina, y en los rituales se obtiene así el resultado deseado, razón por la cual se hace patente el hecho de que mediante la magia no se puede contravenir la voluntad de Dios¹⁴⁷.

Los dos procedimientos mediante los cuales suele practicarse la *s̄miyā`*, según Ibn Tūmart, son el llamado *dikr*, término sufí que alude al continuo recuerdo de Dios, es decir, a la evocación de Dios mediante la continua recitación de sus nombres o atributos, bien vocalmente, bien con el corazón; por medio de esta técnica el místico alcanza un estado espiritual donde se encuentra en armonía con el nombre de Dios que rememora, es decir, con su significado.

La segunda modalidad práctica descrita por Ibn Tūmart es la que se centra en la naturaleza, basándose en la escritura de los nombres divinos o su uso en plegarias o invocaciones bajo unas condiciones determinadas, siendo necesario revelar previamente el secreto que encierra cada nombre empleado, vinculado a la correspondiente realidad divina, para que todo el proceso sea efectivo. Jaime Coullaut recoge los cuatro pasos necesarios para obtener el secreto de los nombres, cada uno correspondiente a los cuatro elementos ordenados del más denso al más sutil. Los nombres de Dios, en cuanto que son palabras, corresponden al elemento tierra, que es el elemento más denso, y por sí mismos carecen de valor. Las llamadas partes sutiles de una palabra son sus letras, que se corresponden con el elemento agua, a su vez elemento más sutil que la tierra. Las partes sutiles de cada letra se obtienen mediante su llamado despliegue literal (*bast*), es decir, se trata de extraer las letras que componen a su vez el nombre de cada letra, y en este estado corresponde el elemento aire, más sutil que el agua. Por último, las partes sutiles de las letras ya desplegadas son sus valores numéricos que se encuentran en relación con el elemento fuego, que es el más sutil de los elementos; la suma total de estos valores numéricos constituye el secreto del nombre en cuestión.

A partir de ese punto, se pueden emplear los nombres divinos de dos maneras, en primer lugar incluyéndolos en plegarias o invocaciones a Dios, para lo cual se eligen los nombres cuyo significado concuerda con el objeto de la plegaria, es decir, con

¹⁴⁷ Ibídem, pp. 456-457.

aquello que se desea, pronunciándose dicha plegaria el número de veces equivalente al valor numérico del nombre o nombres empleados en ella (además, se imponen ciertas condiciones previas como encontrarse en un lugar limpio o puro, alejado de la gente, en estado de pureza ritual y otras condiciones habituales en las prácticas ascéticas sufíes). La eficacia de estas plegarias es mayor si se recitan en los momentos correspondientes a un planeta determinado, dependiendo la elección del mismo del objetivo que se persigue.

La segunda manera de emplear los nombres de Dios sería la confección de un cuadrado mágico que corresponda al nombre empleado. En los libros de magia árabes se encuentran diferentes maneras de realizar dichos cuadrados mágicos, Ibn Tūmart no detalla ninguna en su obra, aunque sí explica que debe tratarse de un cuadrado mágico cuya suma perpetua equivalga al secreto numérico del nombre que se quiere emplear. El momento en que se debe confeccionar será también el que corresponda al planeta más propicio, y debe grabarse en el sello de un anillo o en una lámina del material que corresponda a dicho planeta¹⁴⁸.

En general, podemos decir que la práctica de este tipo de magia se consideraba normalmente aceptable desde el punto de vista legal, puesto que incluso se han conservado algunos dictámenes jurídicos en los que se establece el salario que debía recibir el mago que mediante la magia conseguía curar una enfermedad causada por los genios¹⁴⁹.

La magia en el mundo árabe en muchas de sus manifestaciones parte, por tanto, de la práctica religiosa más ortodoxa, o al menos conserva una fuerte orientación en ese sentido. Realmente el Islam, al igual que el resto de las religiones monoteístas, prohíbe la magia, como se mencionó también anteriormente, pero permite el uso de ensalmos y amuletos cuya finalidad sea protectora. La unión de magia y religión se observa en todo caso de manera clara en el recurso a los textos coránicos cuya utilización es habitual en amuletos de todo tipo, ya sea por llevar inscritas determinadas suras o capítulos, las llamadas letras místicas con que comienzan algunos de ellos, es decir, las *fawatih*, que combinadas tienen un valor mágico¹⁵⁰, o los nombres de Dios, que se corresponden con los atributos que designan las cualidades divinas. También son muy frecuentes los amuletos que contienen figuras o sellos mágicos y las invocaciones a los arcángeles.

¹⁴⁸ Ibídem, pp. 458-459.

¹⁴⁹ Ibídem, p. 461.

¹⁵⁰ M. J. Cervera Frías, "Los talismanes árabes de Tórtoles", p. 231.

III. 1. 7. LA MAGIA MEDIEVAL: MAGIA FRENTE A BRUJERÍA

La ya tradicional distinción entre magia culta y magia popular presenta un desarrollo progresivo que comienza a hacerse más evidente a partir de la Edad Media. El acceso a los conocimientos necesarios para llevar a cabo las prácticas mágicas que hasta aquí hemos venido mencionando evidentemente requería un nivel cultural no despreciable que sólo estaba al alcance de los más privilegiados. Por tanto, la magia de la que tratamos en todo este trabajo es la que se ha denominado como magia culta, puesto que para poder practicarla era necesario poseer unos sólidos conocimientos de astrología, adivinación, alquimia, medicina, filosofía, además de una cierta familiaridad con diversas lenguas y tradiciones.

Aunque este tema se trata en otro lugar, habría que dejar claro aquí al menos que el deseo de obtener determinados fines, o de encontrar una ayuda para lograrlos, nunca estuvo alejado también del común de la gente, fuese cual fuese su nivel cultural o social. La práctica de lo que se puede denominar como magia popular con toda seguridad existió siempre, suponiendo un problema sólo a partir del momento en que las instituciones religiosas establecidas empiezan a considerar su existencia y práctica como contraria a la fe y, por tanto, objeto de persecución y castigo. Sabemos que ya desde el siglo VI se condenaba la creencia en la brujería y en las prácticas mágicas, aunque la Iglesia le otorgaba entonces escasa importancia. Más adelante, entre los siglos X y XIII, los manuales para confesores solamente dictaban rezos y penas monetarias contra este tipo de pecados aún considerados menores.

La identificación progresiva de las prácticas mágicas con la brujería presenta, por tanto, un desarrollo peculiar; a partir del siglo XIV se extiende la idea de la existencia de una secta de brujas, idea que ya nos consta anteriormente, pero que se retoma en este momento unida a la persecución de judíos y herejes a causa de la aparición de brotes epidémicos, sequías y hambrunas que se dieron en la época. A consecuencia de esta visión un tanto apocalíptica Juan XXII redactará en 1326 o 1327 la bula *Super illius specula* en la que se expresa la creencia en la poca sinceridad de las prácticas cristianas de muchas personas y en la proliferación de la confección y uso de figuras mágicas y de los pactos con los demonios¹⁵¹. Esta misma idea de que las brujas o servidoras del demonio se diseminaban por el mundo causando toda clase de males

¹⁵¹ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 123.

llevó también al papa Inocencio VIII a dictar en 1484 la bula *Summis Desiderantes Affectibus*, en la que la Iglesia apoya la persecución de personas que practiquen hechicerías, encantamientos, etc. La bula también autorizaba a dos miembros de la Orden de los Hermanos Predicadores (fundada en 1214 por Santo Domingo de Guzmán para combatir las herejías) a actuar en contra de aquellos que practiquen la magia y además obligaba a toda la cristiandad a colaborar en esa labor. Estos dos dominicos fueron Jacob Sprenger y Heinrich Kramer, quienes publicarían un texto sobre la brujería y la demonología de la época, el célebre *Malleus Malleficarum*, en el que se establecen también las penas para quienes practiquen la brujería. En realidad, según Daxelmüller, parece que el autor de la obra fue Kramer en solitario y que mencionó falsamente como autor principal a Sprenger por su condición de prestigioso profesor de la universidad de Colonia. En todo caso, la responsabilidad de los autores (o autor) del *Malleus* en cuanto a la difusión de la imagen de la mujer como bruja malvada es enorme, pese a la escasa originalidad real de la obra en la práctica contribuyó de manera decisiva a la visión de la bruja como peligro social, más allá del ámbito puramente religioso. El hecho de relacionar especialmente a las mujeres con la brujería, algo que ya encontramos también en la antigua Roma en algunos momentos, como mencionamos anteriormente, tiene su germen en buena medida en esta obra, a pesar de que no ser en realidad nada nuevo puesto que ya desde la antigua Grecia nos han llegado figuras como la de Circe o Medea, mientras que, por ejemplo, en el mundo germánico la mujer tenía una especial capacidad profética y sanadora, convirtiéndose así en hechicera. En la mitología nórdica, por su parte, encontramos también personajes como el de la maga Gullveig (“la hacedora de oro”), y en el ámbito celta abundaban tanto hechiceras como profetisas. Las herederas de todas ellas serían las brujas que adquirirían su conocimiento transmitido de generación en generación por vía oral y que poseían fórmulas para la preparación de remedios gracias a su conocimiento de todo tipo de hierbas, siendo muy importante su aporte a la medicina en este sentido, además de la práctica de métodos adivinatorios o de interpretación de los sueños. Ya en el siglo XIII se creía en la existencia de las *strix* y se las identificaba con demonios que tomaban el aspecto de ancianas y rondaban por los campos montados en lobos y asesinando a lactantes. Estas creencias aparecían unidas a las de las hadas, derivadas de cultos a antiguas divinidades femeninas asociadas con las fuerzas de la naturaleza¹⁵².

¹⁵² <http://antropos.galeon.com/html/brujeira.htm>

Hasta aquí nos encontramos ante tradiciones arraigadas a un nivel popular, por tanto; el punto de desequilibrio que desencadena la persecución ante cualquier asomo de práctica mágica, por inocente que esta fuera, se produce en el momento en que se asocia con el culto demoníaco y el rechazo de la religión cristiana. Detrás de ese pacto con el diablo se encontraba el interés por conseguir cualquier fin de manera inmediata y sin más esfuerzo que la devoción al demonio y el haber renegado de Dios.

Es muy difícil establecer hasta qué punto eran reales esos pactos y prácticas maléficas, aunque lo más posible es que simplemente no existieran, o al menos no en mayor medida que en otras épocas, puesto que conocemos la existencia de fórmulas mágicas mucho más antiguas en las que se solicita la ayuda de demonios en algunas ocasiones. Es factible, en consecuencia, que las acusaciones de brujería obedecieran a alguna otra finalidad. Se ha dicho que la *caza de brujas* fue, entre otras cosas, un intento por alejar a las mujeres de la práctica de la medicina y otras disciplinas afines. También se sabe que fue en muchos casos una manera de llevar a cabo venganzas personales o de apartar a quienes resultaban por alguna razón incómodos para los denunciantes, y esto no sólo entre las clases sociales más bajas, sino también entre las altas, entre reyes, ministros, obispos, clérigos, monjes o incluso el Papa, de manera que, siguiendo la opinión de Daxelmüller, las acusaciones de este tipo se convierten también en argumento para la confrontación política¹⁵³. Este hecho llevó a algunos juristas a no creer en la veracidad de muchas de las acusaciones que se extendieron a lo largo del tiempo, en especial aquellas actividades que supuestamente llevaban a cabo las brujas, como las reuniones del *sabbat* o el famoso *vuelo mágico*¹⁵⁴. Sea como sea, lo que es cierto, sin entrar aquí en el debatido tema de las cifras, es que la tortura y las condenas sí fueron reales para muchas víctimas inocentes.

En cuanto a las prácticas que se realizaban a lo largo de toda la Edad Media, podemos decir que estaban relacionadas con los temas que siempre han preocupado a las personas de cualquier lugar, época o condición, es decir, aquellos relativos a la salud, la prosperidad económica, el amor, la defensa frente a los enemigos y, en algunos casos, también la venganza. Era habitual el uso de amuletos de todo tipo, así como los conjuros específicos para determinados fines, entre los que podemos destacar, pues es relevante en cuanto a la información que proporcionan sobre las preocupaciones y

¹⁵³ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 125.

¹⁵⁴ Daxelmüller cita como ejemplo al jurista italiano Andreas Alcatius (1492-1550), op. cit. p. 208.

necesidades del momento, aquellos que estaban destinados a la protección de los niños recién nacidos y los de corta edad.

El elemento más importante era el uso de brebajes, ungüentos y fumigaciones, en los que se empleaban hierbas comunes, pero cuyo correcto conocimiento era imprescindible no sólo en cuanto a la hierba a emplear sino también en lo relativo a la cantidad exacta; las que solían utilizarse con más asiduidad eran el estramonio, el beleño, la belladona, la mandrágora, la adormidera, la amapola o el cornezuelo, todas ellas con propiedades alucinógenas¹⁵⁵.

IV. LA TRADICIÓN ASTROLÓGICA

Cuando entre los años 1262 y 1272 los astrónomos de Alfonso X se dedicaron a examinar desde el observatorio de San Servando en Toledo los movimientos de los astros conocidos con el fin de anotar sus posiciones durante esos diez años de estudio estaban, por una parte, recogiendo una tradición de vital importancia en su época y sentando, por otra, las bases del considerable avance que supuso la elaboración de las famosas *Tablas Alfonsíes*, cuya vigencia perduraría durante varios siglos, pudiendo afirmarse que fueron el principal instrumento de cálculo astronómico en toda Europa.

El trabajo de los astrónomos toledanos Isaac ben Sid y Yehudah ben-Moshe ha-Kohen toma como punto de partida el legado andalusí, y en especial el del también toledano, del siglo XI en este caso, Azarquiel. El texto en cuestión se ha conservado en un único manuscrito (ff. 34v-73v del ms. 3306, Biblioteca Nacional de Madrid) editado en el siglo XIX por Francisco Rico Sinobas¹⁵⁶ como parte de la recopilación de textos astronómicos alfonsíes que tituló *Libros del Saber de Astronomía*, y ya en el año 2008 por José Chabás y Bernard R. Goldstein precisamente en Toledo. Los autores de la edición moderna, por otra parte, exponen objeciones importantes con respecto a la edición decimonónica.

¹⁵⁵ Es interesante la consulta de las siguientes obras al respecto del estudio de la evolución de la magia:
-THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, 8 vols., New York, The Ferris Printing Company, 1923-58.

-BURNETT, Charles, “Filosofía natural, secretos y magia”, en García Ballester, Luis (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla, I: Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, pp. 95-144.

-PINGREE, David, “The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe”, en *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo (Roma, 2-4 ottobre 1984)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, pp. 57-102.

¹⁵⁶ J. Chabás-B. Goldstein, *Las Tablas Alfonsíes de Toledo*, p. 13.

De las *Tablas* originales sólo se han conservado los cánones explicativos de su manejo en cuyo prólogo Isaac ben Sid y Yehudah ben-Moshe ha-Kohen aclaran que han corregido los errores que encontraron en la obra de Azarquiel y que han introducido una serie de mejoras basadas en las nuevas observaciones que ellos mismos han realizado con instrumentos de nueva construcción. Mencionan también la obra del astrónomo Ptolomeo de Alejandría (siglo II), autor del *Almagesto*, obra que sentó las bases de la astronomía matemática vigente hasta el siglo XVII. El *Almagesto* estaba escrito originalmente en griego, aunque fue traducido a diversas lenguas, siendo las traducciones árabes de considerable repercusión en al-Andalus.

Básicamente, la astronomía medieval se divide en dos tradiciones principales, la griega/ptolemaica, representada por el mencionado *Almagesto* y las *Tablas Fáciles*, del mismo autor, y la tradición india representada por al-Jwarizmi, siendo la tradición andalusí el resultado de ambas corrientes. Posteriormente, los textos traducidos del árabe al latín a partir del siglo XII en Toledo y otras localidades, textos entre los que sobresalen las tablas de al-Jwarizmi, adaptadas por Maslama al-Majriti, y las llamadas *Tablas de Toledo*, una colección de tablas astronómicas árabes compiladas por Sa`id al-Andalusi y su círculo, al que pertenecía Azarquiel, siendo las tablas de mayor difusión previas a la versión parisiense de las tablas alfonsíes (versión realizada en los años posteriores a 1320 y que se convirtió en el más importante corpus de tablas en la Europa de finales de la Edad Media); no se conserva de dichas *Tablas de Toledo* el original árabe y la versión latina se basa en el calendario musulmán, adaptándose al calendario cristiano en distintas ocasiones, entre ellas en las *Tablas de Marsella*, las *Tablas de Novara* y las *Tablas de Toulouse*¹⁵⁷.

Las *Tablas Alfonsíes* incluyen, por tanto, una serie de tablas astronómicas calculadas para la ciudad de Toledo y un texto compuesto por un prólogo y cincuenta y cuatro capítulos, o cánones, que presentan una extensión muy desigual y en los que se explica el uso de las tablas; como se mencionó con anterioridad solamente se han conservado los cánones en un manuscrito copiado a comienzos del siglo XVI a partir de un manuscrito anterior, en opinión de Chabás y Goldstein.

El contenido de los cánones de las *Tablas* presenta una información dirigida exclusivamente a especialistas en la materia; siguiendo la edición moderna ya mencionada con anterioridad encontramos que en ellos se incluyen, entre otras

¹⁵⁷ Ibídem, pp. 16-18.

cuestiones, las diversas eras utilizadas en las tablas así como las correspondencias entre las mismas (era seléucida de Alejandro, era de César o hispánica, era arábiga, era de Yazdegird o persa y era alfonsí), un estudio del calendario juliano y del persa, los cálculos para la adaptación de las posiciones de los planetas a otras localidades (puesto que todos los incluidos en las *Tablas* se hicieron para Toledo), subtablas específicas para cada planeta, las ecuaciones que explican la forma de calcular la longitud verdadera del Sol, de la Luna, Saturno, Venus y Mercurio, así como de la declinación del Sol, las latitudes de los planetas, sus movimientos directos y retrógrados, la visibilidad planetaria y sus fases, los tránsitos, su velocidad, las conjunciones y oposiciones entre planetas, cálculos de eclipses solares y lunares, tablas trigonométricas, cálculo y transformación de coordenadas, ortos, ocasos y culminaciones de la Luna, los planetas y las estrellas fijas, formas para determinar la hora a partir de la altura del Sol durante el día y de una estrella durante la noche, instrucciones para determinar el ascendente, las doce casas astrológicas y las posiciones de los planetas, es decir, los datos que se utilizan para la elaboración de un horóscopo, y procedimientos para calcular las fechas del Miércoles de Ceniza y de Pascua.

Como vemos, el contenido de las *Tablas Alfonsíes* se puede expresar tanto en términos puramente astronómicos como astrológicos, esta identificación de ambas disciplinas se menciona más ampliamente en otro lugar por lo que baste recordar aquí la falta de contradicción en la época en cuanto al uso de uno y otro vocablo de manera indistinta. En cualquier caso, la obra, salida del grupo de colaboradores del rey Alfonso, se menciona con frecuencia como la más importante del *scriptorium* alfonsí debido a la amplia repercusión que tuvo, como ya se ha señalado, y también al hecho de que recoge toda una tradición previa ya en uso. Recordemos una vez más que a estas *Tablas* debe Alfonso su fama de sabio, razón por la cual se convierte en heredero de una larga lista de observadores y estudiosos de los astros.

IV. 1. BREVE HISTORIA DE LA ASTROLOGÍA

Tratar de resumir en unas pocas líneas la historia de la astrología/astronomía supone una simplificación que puede llegar a ser peligrosa si con ello no se logra transmitir la profundidad y la complejidad del tema analizado. Es indiscutible que se trata de una de las primeras disciplinas a las que la humanidad debió dedicar horas de

estudio puesto que la observación de los astros y los fenómenos naturales suponía la guía básica y esencial para cualquier desarrollo posterior.

El surgimiento de la astronomía como ciencia tiene lugar en el momento en que se hace necesario establecer un calendario así como prever y analizar diversos fenómenos celestes como eclipses o las diferentes fases lunares; la creación de estos calendarios y tablas astronómicas en el antiguo Egipto y en Mesopotamia suponían ya un considerable conocimiento de la aritmética, que después recogerían los griegos, cuyo interés por la astronomía queda demostrado por la dedicación de filósofos (que sustituyen así a los sacerdotes egipcios y mesopotámicos) como Tales de Mileto, Anaximandro, Pitágoras, Platón, Eudoxo (quien inicia una interpretación puramente geométrica¹⁵⁸), Aristóteles (con su *De Caelo*), Aristarco de Samos o Ptolomeo, el mencionado autor del *Almagesto*. Todo este desarrollo va unido a una finalidad meramente práctica basada en la importancia de las previsiones de fenómenos que afectaban especialmente a la agricultura, por una parte, y también a la necesidad de prever acontecimientos, sobre todo relacionados con los dirigentes políticos, por otra, es decir, que la unión de astronomía y astrología, como vemos, se da desde el nacimiento mismo de ambas disciplinas.

En relación con esta cuestión habría que señalar aquí la importancia de no establecer asociaciones de ideas entre la práctica astrológica antigua y medieval y la actual, al margen de que los planteamientos en uno y otro caso sean similares (demostrándose así una vez más las escasas diferencias existentes en cuanto a las preocupaciones y necesidades humanas en todas las épocas) el hecho de que hasta un momento relativamente tardío en términos históricos la práctica astrológica estuviese unida al análisis científico, y también al desempeño de la medicina, debe darnos la perspectiva justa para establecer diferencias importantes con respecto a los actuales horóscopos diarios conocidos por todos, y que incluso los auténticos astrólogos modernos rechazan por insustanciales, dicho sea de paso.

La distinción, por otra parte, entre astronomía y astrología según la R.A.E. queda resuelta en la actualidad de la siguiente forma:

astronomía.

(Del lat. *astronomĭa*, y este del gr. ἀστρονομία).

¹⁵⁸ M^a M. Valenzuela Vila, “El nacimiento de la astronomía antigua: estabilizaciones y desestabilizaciones culturales”, p. 5.

1. f. Ciencia que trata de cuanto se refiere a los astros, y principalmente a las leyes de sus movimientos.

astrología.

(Del lat. *astrologia*, y este del gr. ἀστρολογία).

1. f. Estudio de la posición y del movimiento de los astros, a través de cuya interpretación y observación se pretende conocer y predecir el destino de los hombres y pronosticar los sucesos terrestres.

2. f. ant. **astronomía.**

~ **judiciaria.**

1. f. **astrología** (aplicada a los pronósticos).

Como podemos observar, en realidad el único punto sobre el que se establece en época moderna la distinción entre una y otra disciplina se basa en el aspecto meramente predictivo del estudio de los astros, siendo esta cuestión de trascendental importancia en la historia del pensamiento, puesto que la práctica de la adivinación, entre otras cosas, eleva al punto de mira la cuestión del determinismo (que se tratará en otro lugar) y el papel jugado por Dios y la religión en el destino del ser humano.

Lo que hoy entendemos habitualmente por astrología, en consecuencia, es lo que en época alfonsí se denominaba astrología judiciaria, disciplina que Alfonso X defiende en las *Siete Partidas* frente a otros métodos adivinatorios de uso en su época. Sobre estas cuestiones relativas específicamente a la adivinación trataremos con más detenimiento en un apartado posterior.

IV. 1. 2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Ya desde el paleolítico podemos hablar de la importancia de la observación de la naturaleza y su vinculación con las migraciones animales, la maduración de los frutos y las fases lunares, aunque será con el surgimiento de la agricultura cuando se hará más necesario un estudio cada vez más exacto del que ya tenemos constancia en Egipto con el cálculo de la crecida anual del Nilo y las labores agrícolas posteriores por medio de la posición del Sol sobre ciertas constelaciones, todo lo cual trajo también consigo el desarrollo de las matemáticas, puesto que eran imprescindibles para calcular la posición de los astros. Demetrio Santos establece, de forma general, el siguiente proceso evolutivo desde el punto de vista astrológico y en lo que se refiere a su observación:

- 1º Periodo diario (día/noche)
- 2º Periodo mensual (fases lunares)
- 3º Periodo anual (Sol y estaciones)
- 4º Periodos planetarios
- 5º Aspectos (posiciones relativas de los distintos cuerpos celestes)¹⁵⁹

El surgimiento del Zodíaco se produce a través de la realidad observable, por tanto, a partir del movimiento de la Luna en el cielo respecto al Sol que da lugar a doce conjunciones que determinan los meses del año cuyo desplazamiento con relación a las estrellas es de treinta grados cada una hacia Oriente¹⁶⁰. Demetrio Santos considera que este calendario luni-solar en su origen se remonta al paleolítico al menos en cuanto al nombre y símbolos de los meses, símbolos que no se corresponden con los actuales, en todo caso, puesto que irían modificándose, existiendo además distintos símbolos dependiendo de la zona de donde proviene el Zodíaco. Los calendarios lunares más antiguos, incluidos los que se mantienen vigentes en la actualidad, toman como inicio la Luna Nueva de cada mes, de modo que también el día empieza al crepúsculo vespertino para que coincidan ambos.

La observación del cielo nocturno muestra también la existencia de *estrellas errantes*, es decir, *planetas* en griego, cuya intensidad y color es variable, y que pueden avanzar sobre el fondo de estrellas fijas hacia el este o moverse hacia el oeste en sentido retrógrado formando trayectorias en forma de lazo (epiciclos) en los momentos de cambio de sentido.

A partir de la observación directa, en consecuencia, fue tomando forma la idea de un firmamento sustentado por una serie de capas concéntricas que contendrían las esferas o cielos de la Luna, el Sol y los planetas visibles, más la esfera de las estrellas fijas, es decir, el concepto de órbita o trayectoria de cada astro se sustituía así por el de esfera, transparente e invisible, que arrastraba consigo el cuerpo de los planetas y de las estrellas fijas, de manera que hasta el siglo XVIII se pensaba que cada uno de los siete planetas visibles (la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno) eran impulsados por su correspondiente cielo o esfera que además producía un sonido acorde con su periodo de rotación o frecuencia; este sonido, inaudible desde la Tierra, creaba, organizaba y mantenía todo lo creado. Esta teoría generó el modelo matemático de

¹⁵⁹ D. Santos, *Introducción a la historia de la astrología*, p. 31.

¹⁶⁰ *Ibídem*, p. 56.

Eudoxo de Cnido (408-355 a.C.) con su sistema de veintisiete esferas cuyo centro era la Tierra. Fue Eudoxo quien aplicó su teoría general de las proporciones a las velocidades de los planetas por lo que aquí encontramos los fundamentos de la armonía en sentido estrictamente matemático. Las obras de Eudoxo se perdieron y sólo nos han llegado citas y comentarios de autores posteriores, pero sabemos que partió de dos postulados básicos, la esfericidad de los cielos y la posición central de la Tierra; para él cada cuerpo celeste era arrastrado por la correspondiente esfera, la cual giraba sobre dos ejes con movimiento uniforme. Para explicar la variación de velocidad de los planetas, sus estacionamientos y retrogradaciones, Eudoxo tuvo que complicar el modelo añadiendo nuevas esferas y movimientos de rotación, obteniendo en total veintisiete esferas, distribuidas de la siguiente forma: tres para la Luna, tres para el Sol, cuatro para el resto de los planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno), a las que se suma la esfera de las estrellas fijas. Esta teoría tomó cuerpo finalmente en el sistema de Ptolomeo en el siglo II, manteniéndose vigente hasta el siglo XVI con su modelo de círculos deferentes y ecuantas (círculos excéntricos respecto de la Tierra sobre los que giraba el planeta, más un nuevo círculo con respecto a la posición teórica de giro sobre éste, el ecuante). Las modificaciones de Ptolomeo fueron introducidas para explicar el diferente tamaño aparente de los planetas de una parte a otra de su revolución (excentricidad), así como la retrogradación de las cinco estrellas errantes (los ecuantas)¹⁶¹.

En cualquier caso, el primer Zodíaco bien estructurado que conocemos es de origen babilónico, y toma como referencias las estrellas fijas, pese a que ya conocían el fenómeno de los equinoccios y de los solsticios; a partir de ahí toda la astrología occidental se basa en la obra de Ptolomeo, al menos hasta el Renacimiento, a pesar de que su *Tetrabiblos* (*Quadripartitum* en la Edad Media) en realidad no aporta demasiado contenido original sino que consiste fundamentalmente en una recopilación de los conocimientos existentes en su época. Las obras principales de Ptolomeo son el ya anteriormente mencionado *Almagesto*, sobre astronomía, el citado *Tetrabiblos*, sobre astrología judiciaria, una *Introducción a la cartografía*, unas *Tablas manuales*, con una introducción que contiene el *Canon de los reinos*, considerado el fundamento de la cronología antigua, y una serie de tratados de temas diversos, de algunos de los cuales se conoce sólo la traducción latina o fragmentos aislados¹⁶².

¹⁶¹ J. L. Pascual Blázquez, “El cielo y el cosmos de nuestros antepasados”, <http://astrofactoria.webcindario.com/>

¹⁶² D. Santos, *Introducción a la historia de la astrología*, p. 170.

El *Almagesto* supone la principal recopilación de conocimientos babilónicos y griegos. La obra original se titula *He mathematiké syntaxis*, que los árabes denominaron *Ho megas astronomos* y que a partir del siglo XI evolucionó de *megas* a *megistes* con el añadido del artículo árabe, por lo que se llegó al conocido *Almagesto*. La doctrina expuesta en la obra es conservadora, puesto que ya otros autores como Filolao de Tarento (ca. 480 a. C.) habían propuesto el movimiento de rotación de la Tierra para explicar los movimientos aparentes de los astros, pero Ptolomeo opta por dejar la Tierra inmóvil como centro del Universo y suponer así que es todo el cielo quien gira en torno a ella. Establece también la teoría de los *climas* para las divisiones terrestres en cuanto a latitud geográfica, teoría de origen babilónico una vez más, y que consiste en dividir en una serie de zonas mediante paralelos fijos a partir del Ecuador, dando lugar a los *siete climas* del mundo conocido en la época. Más adelante se ampliaría el número de paralelos hasta veinticuatro climas¹⁶³.

Por su parte, el *Tetrabiblos* consta de las cuatro partes o libros que menciona el título en las que se estudia el influjo ambiental, las fuerzas de acción de los planetas, estrellas y signos, los gobiernos geográficos y el horóscopo individual y colectivo. Para Ptolomeo la causa del influjo astral es la luz y su calidad cromática o espectro, así como el incremento o disminución de su intensidad y su velocidad; sus teorías son apoyadas por medio de ejemplos experimentales siempre que es posible, razón por la cual el contenido del libro es más científico que mágico, por lo que se convirtió en un texto clásico para el estudio astrológico¹⁶⁴.

Apenas tenemos noticia de algunos otros autores y obras cercanos en el tiempo a Ptolomeo, entre ellos podría citarse el *Astronomicon* de Marcus Manilius o el *Carmen Astrologicum* de Doroteo de Sidón, ambos del siglo I¹⁶⁵. Sí sabemos que posteriormente el gnosticismo desarrollaría la tradición previa hasta el punto de que encontramos ya fijada la clasificación de los planetas en benéficos y maléficos, así como las *dodecatenarias*, es decir, la división de cada signo en doce partes, la posición del horizonte para establecer el sistema de Casas y su relación con la salud y la constitución del individuo¹⁶⁶. El significado o ámbito de influencia que se ha mantenido hasta la actualidad para cada Casa podría ser brevemente resumido de la siguiente forma: Casa

¹⁶³ Ibídem, pp. 171-172.

¹⁶⁴ Ibídem, pp. 174-175. Como aclaración a esta cuestión puede consultarse también el artículo de Demetrio Santos "Biogénesis y astrología" en <http://www.aureas.org/faes/espagnol/demetrio01sp.htm>

¹⁶⁵ J. L. Pascual Blázquez, "Breve panorama histórico de la astrología", <http://astrofactoria.webcindario.com/tema1.pdf>

¹⁶⁶ D. Santos, *Introducción a la historia de la astrología*, p. 190.

1ª (la Personalidad), Casa 2ª (los Recursos), 3ª (las Comunicaciones), Casa 4ª (el Hogar), Casa 5ª (la Creatividad), Casa 6ª (la Salud), Casa 7ª (las Relaciones), Casa 8ª (las Crisis), Casa 9ª (la Educación), Casa 10ª (los Honores), Casa 11ª (la Amistad) y Casa 12ª (las Limitaciones).

Desde el Hermetismo también nos han llegado algunos tratados puramente astrológicos, como el *Centiloquio*, *Sobre las estrellas fijas* o el llamado *Trutino de Hermes*, además de otros textos fuertemente influidos por la astrología como el *Asclepios*, *La llave*, *Poimandres* o *Sobre las causas*.

En cuanto a la astrología romana se puede decir que depende de la herencia etrusca, por un lado, y de la astrología griega y alejandrina, por otro; las *Leyes de las Doce Tablas* y los *Libros Sibilinos* recogen información interesante al respecto, aunque no sean textos propiamente astrológicos. En cualquier caso, el desarrollo de la práctica astrológica en Roma llegó a difundirse de tal manera que en el año 132 a. C. el pretor Cornelio Escipión Hispalio ordenó la expulsión de los astrólogos griegos de la ciudad, debido a su elevado número, aunque posiblemente se tratase de una decisión de índole política que pretendía paliar la considerable influencia que habían adquirido sobre las clases dominantes de Roma. La realidad es que dicha medida no obtuvo los efectos deseados puesto que su influencia en todo caso aumentó, estando muchos de ellos al servicio de los emperadores romanos¹⁶⁷.

Ya en el siglo III Porfirio nos muestra un sistema de Casas sencillo, pero eficaz en el que se fija el Ascendente (horizonte oriental sobre el Zodíaco) y el Medio Cielo; se divide el ángulo entre ellos en el plano de la eclíptica en tres sectores iguales, lo que proporciona las cúspides de las Casas 11ª y 12ª. Haciendo lo mismo en el ángulo entre el Medio Cielo y el Descendente (horizonte occidental opuesto al Ascendente) resultan las cúspides de las Casas 8ª y 9ª. Las Casas restantes tendrían así las cúspides opuestas diametralmente¹⁶⁸.

En el siglo IV podemos destacar el final de la escuela alejandrina con Theon (ca. 350) y la astrónoma más famosa, su hija Hipatia (370/80-415), torturada y asesinada a consecuencia de una revuelta religiosa. Hipatia había estudiado en Atenas con Plutarco tomando como base los llamados *Oráculos caldeos*. Se conserva únicamente su *Tabla astronómica*, a veces atribuida a su padre, aunque sabemos que también escribió un

¹⁶⁷ Ibídem, pp.165-168.

¹⁶⁸ Ibídem, pp. 210-211.

Comentario al canon astronómico de Ptolomeo, hoy perdido¹⁶⁹. A la misma escuela ateniense pertenece también Proclo (412-485), considerado como el último neoplatónico de la escuela alejandrina, entre cuyas obras figura el *Tratado sobre el arte sacerdotal*, donde se explica la simpatía de las gemas y los astros en función de la similitud de su espectro cromático, si bien su obra astrológica más difundida es el *Tratado sobre la Esfera*. Otro autor de esta época que tendrá una repercusión posterior importante será Aurelio Teodosio Macrobio (ca. 422)¹⁷⁰.

En cuanto al mundo cristiano, se puede afirmar que adoptó la cosmología de la época de base netamente astrológica, pero se perdió el interés científico. José Luis Pascual Blázquez opina que dentro de la Iglesia romana el único dato cuyo cálculo correcto siguió vigente fue el de la primera luna llena de la primavera, necesario para celebrar la Pascua con arreglo a las normas dictadas en el Concilio de Nicea del año 322, para lo cual recurrieron aún a astrónomos alejandrinos. En esta decadencia generalizada destacará únicamente la figura de San Isidoro de Sevilla (560-636) que habla del Zodíaco en sus *Etimologías* y admite cierto influjo de los astros sobre la Tierra y sus habitantes, aunque condena la práctica adivinatoria¹⁷¹. Hay que recordar, en todo caso, que incluso autores como San Agustín se habían aproximado a la astrología en su juventud, aunque posteriormente rechazaran y combatieran los postulados astrológicos.

Mientras tanto, el foco principal de cultura en esos momentos se encontraba en Bizancio y en el Oriente Próximo y Medio, donde había sobrevivido una síntesis de elementos de diversa procedencia. Uno de sus primeros centros fue la escuela persa de Jundishapur, lugar donde encontraron refugio tanto los cristianos nestorianos, acusados de herejía en el año 489, como los neoplatónicos que abandonaron Atenas cuando fue clausurada la Academia en el 529. Fue aquí donde se recuperaron la ciencia y la filosofía griegas, que a la vez entraron en contacto con las de India, Siria y Persia. A partir de ese punto de contacto con la antigüedad serán los árabes quienes jueguen el papel de transmisores y de reactivadores de prácticamente todas las disciplinas científicas, puesto que en la Edad Media todo llega a Europa a través de ellos: geometría, aritmética, álgebra, trigonometría, alquimia, medicina hipocrática, además de las obras griegas traducidas al árabe de todos los filósofos clásicos¹⁷². En el mundo

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 215.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 221.

¹⁷¹ J. L. Pascual Blázquez, "Breve panorama histórico de la astrología", <http://astrofactoria.webcindario.com/tema1.pdf>

¹⁷² *Ibidem*.

musulmán se produce en este sentido un proceso curioso puesto que en los momentos iniciales de surgimiento y expansión del Islam se produce un rechazo de las doctrinas anteriores que quedasen fuera de la más pura ortodoxia religiosa, pero muy pronto comienza a observarse el efecto contrario, es decir, el interés por el conocimiento y la cultura se desarrolla de manera espectacular entre los árabes y así comienza la traducción de los textos antiguos con el apoyo de los califas, que crean escuelas de traducción e investigación, entre ellos especialmente al-Mansur (754-775), Harun ar-Raschid (786-809) y al-Mamoun (813-833). Gracias a ellos y a figuras posteriores, como la de Alfonso X, todos esos conocimientos han podido llegar hasta nosotros. En cuanto a los autores árabes más destacables en el terreno astronómico, hablaremos de ellos al tratar los libros astrológicos alfonsíes.

En la India, por su parte, también se habían venido desarrollando numerosas obras fundamentales como el *Surya Siddanta* (El sistema del Sol), del 400 a. C. aproximadamente, cuyo origen estaría en Euclides y otros matemáticos griegos y caldeos y que más tarde sería traducido al árabe convirtiéndose en la base de la obra de Azarquiel. Entre otros autores procedentes de la India que podrían mencionarse se puede destacar a Tomtom El Hindú, citado en el *Picatrix* como Tamtam, astrólogo que compuso las *Figuras de los escalones de los astros* y los *Volúmenes de los siete astros*¹⁷³. La tradición astrológica de lugares como la India o China, deriva también, según la opinión más generalizada, fundamentalmente de la zona mesopotámica y de las posteriores escuelas alejandrinas, de las que proceden, por ejemplo, la astrología horaria de las doce Casas, es decir, la astrología que trata de dar respuesta a una cuestión determinada para lo cual necesita conocer la posición planetaria de cada una de las Casas del horóscopo ya descritas anteriormente.

También hay que decir en este punto que, a pesar de todo, en el mundo cristiano no se pierde el interés por la astrología en cualquier caso, sabemos que incluso en la España visigoda se mantuvo dicho interés gracias a las noticias sobre un poema astronómico escrito en hexámetros por el rey Sisebuto (612-621), aunque desgraciadamente las convulsas circunstancias históricas hicieron que no hayamos podido conservar ninguna de esas obras¹⁷⁴. Habrá de ser a partir del siglo XIII cuando comience el auge de la astrología cristiana con figuras como San Alberto Magno, autor entre otros de textos astrológicos como el *De caelo* y *De phisica*, Santo Tomás de

¹⁷³ D. Santos, *Introducción a la historia de la astrología*, p. 225.

¹⁷⁴ *Ibídem*, p. 232.

Aquino, quien defiende la influencia de los astros fundamentalmente en los tratados *De sortibus* y *De iudiciis astrorum*, y en el *Comentario a los libros sobre el cielo y el mundo* de Aristóteles, o Ioannes de Sacrobosco, con su famoso tratado *De sphaera mundi*, que tuvo una amplísima difusión durante siglos.

Otros autores que podrían al menos citarse aquí son, todavía en el siglo XIII, el judío Profiat ben Duran, el musulmán Ibn Arabi y el cristiano Llull; Arnaldo de Vilanova, ya a comienzos del siglo XIV, en la misma época el tunecino Ibn Jaldun y el rey de Aragón Pedro IV el Ceremonioso, impulsor al igual que Alfonso X de unas *Tablas astronómicas* que llevan su nombre; el obispo francés Pedro de Ailly, a caballo entre el siglo XIV y el XV, al igual que el célebre Marqués de Villena, al que se atribuye también un *Tratado de Astrología*.

Durante toda la Edad Media, el esquema cosmológico de las esferas constituyó parte del dogma doctrinal y cualquier duda sobre el mismo era motivo de sospecha de herejía, como sucedió ya en el siglo XVI cuando Copérnico divulgó su sistema heliocéntrico; Galileo Galilei aún pudo retractarse por defender la posición central del Sol, pero Giordano Bruno fue condenado a la hoguera, entre otras cosas por oponerse al esquema aristotélico. La doctrina cosmológica de las esferas planetarias formaba parte, como en el caso de la cristiana, del conjunto de creencias aceptadas por la religión judía, como se puede observar en la *Guía de Perplejos* de Maimónides, mientras que en el mundo árabe no sólo se aceptaba, sino que había sido, como dijimos, el nexo transmisor de la misma a Europa, es decir, que todo el mundo medieval culto la tenía por válida, tanto en su variante astronómica como religiosa y cosmológica, y la creencia llegó a prolongarse hasta bien entrado el Renacimiento. La regularidad del movimiento de las esferas, así como el orden que emanaba, era en aquellos tiempos la muestra evidente de que detrás de toda aquella maquinaria perfecta del universo se encontraba la misma divinidad, el Dios único de las religiones monoteístas. Aristóteles había hablado de inteligencias separadas para esa cualidad intrínseca de las esferas; Maimónides emplea el término *mal'akh* (ángel) para expresar el mismo concepto dentro del judaísmo, es decir, que entre Dios y la Tierra, las esferas son intermediarias de la voluntad divina y su expresión misma. Esto quiere decir que si se puede interpretar el movimiento de los astros, desentrañando así la voluntad divina, también se admite la base de la astrología, aunque se discuta su conveniencia desde un punto de vista religioso.

En el ámbito judío se puede afirmar que la relación con la astrología vino determinada en buena medida por la ya mencionada necesidad de conocer con exactitud

el calendario lunar para el adecuado cumplimiento de muchos preceptos religiosos y fiestas importantes, algo que supuso en la práctica la existencia de autoridades religiosas versadas en esta especialidad, llegándose incluso a pretender encontrar en ella los signos que indicaran la llegada de su esperado mesías. Además, los avatares de la historia del pueblo hebreo hicieron que entrasen en contacto directo con las culturas que desarrollaron en grado considerable los estudios astrológicos como, por ejemplo, durante el exilio babilónico, en época helenística en la colonia judía de Alejandría o ya bajo dominio musulmán, y en concreto en al-Andalus, donde emires y califas tuvieron a menudo en sus cortes astrólogos judíos a su servicio, hecho que, como sabemos, se repite también en los reinos cristianos.

En cuanto al proceso evolutivo del estudio astronómico como tal el siguiente paso significativo fue el sistema heliocéntrico copernicano, que desautorizaba tanto a Ptolomeo como a Aristóteles y con ello se enfrentaba a los teólogos de su tiempo, ya que éstos admitían el sistema de las esferas y ubicaban la residencia de las almas más allá de la esfera de las estrellas fijas. Sin embargo, esta nueva teoría también planteaba problemas en sus inicios, básicamente la falta de paralaje de las estrellas fijas, es decir, si la Tierra se movía debía apreciarse un ligero cambio en la posición relativa de las estrellas fijas según la época del año en que se hiciera la observación, algo que con el instrumental disponible en la época no podía verificarse. A partir del siglo XVI se empieza a dudar de los astros como intermediarios de la voluntad divina, y por tanto inmutables, y se acaba llegando a la conclusión de que el cielo también está sometido a generación y a corrupción y cambios, esto es, que no es inmutable, como afirmaba Aristóteles en *De Caelo*. Esta idea quedará definitivamente desmontada cuando Isaac Newton con sus *Principios matemáticos de filosofía natural* (1687), unifica en una sola ley, la de la gravitación universal, el movimiento de los cuerpos celestes y los terrestres, a pesar de que pasaría todavía mucho tiempo hasta que fuera unánimemente aceptada¹⁷⁵.

En cuanto a la tolerancia en lo que a la práctica astrológica se refiere, podemos decir que se interrumpe a raíz del Concilio de Trento; en 1559 Paulo IV creó el *Índice de Libros Prohibidos*, y en 1563, el año en que finaliza dicho Concilio, fueron establecidas las reglas para evaluar qué textos se iban a incluir en él. Unos años después será el papa Sixto V quien en 1585 promulgue su *Coeli et Terrae*, donde se considera

¹⁷⁵ J. L. Pascual Blázquez, “El cielo y el cosmos de nuestros antepasados”, <http://astrofactoria.webcindario.com/>

lícita solamente la astrología aplicada a la medicina, la agricultura y la navegación, pero no la de carácter predictivo¹⁷⁶.

El origen de los conceptos manejados habitualmente por la astrología se encuentra en esta línea transmisora que parece remontarse a tiempos prehistóricos; por ejemplo, los *decanatos* zodiacales (división de cada signo zodiacal en tres, de forma que cada diez grados de signo tenemos un decanato) se conocían ya en la XII Dinastía egipcia (1990-1780 a. C.) atribuyéndose las estrellas fijas a cada uno en número de treinta y seis presidiendo cada una diez días, al igual que se han conservado efemérides planetarias grabadas en tablillas de arcilla entre los sumerios y los babilonios para los cálculos de posiciones planetarias cuando los astros no son visibles, o series de observaciones sobre eclipses en China en el 1311 a. C. En general, la cultura babilónica desarrolló la heredada de la sumeria aportando un considerable avance matemático y presenta ya un Zodíaco perfecto de 30° por signo como sistema de coordenadas de referencia así como un conocimiento muy preciso de los ciclos del Sol, la Luna y todos los planetas visibles¹⁷⁷. Del mismo modo, también el horóscopo individual proviene ya de Babilonia. En cuanto a las regencias planetarias y zodiacales se sabe que proceden al menos del 2000 a. C., aunque no siempre concuerdan en los distintos tratados o culturas; las actuales se deben a Ptolomeo, que las recopiló de egipcios y babilonios.

IV. 2. LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA Y LA ADIVINACIÓN

Como se menciona ya en otros lugares dentro del presente trabajo, la rama de la astrología que fue siempre vista con recelo y que llegó a prohibirse y considerarse ilícita fue la astrología judiciaria. La Iglesia cristiana, y en otros contextos religiosos puede hacerse la misma afirmación, rechazaba especialmente el recurso de los *nacimientos*, es decir, el levantamiento de horóscopos individuales para tratar de prever el futuro de una persona en función de los datos de su nacimiento, las llamadas *interrogaciones*, que pretenden responder a cuestiones concretas, y las *elecciones*, que orientaban la actuación del consultante a partir de la influencia astral buscando el momento más adecuado para la realización de una determinada empresa. Resulta evidente que tras la polémica se encuentra el debate de la libertad humana y el dominio de Dios sobre

¹⁷⁶ J. L. Pascual Blázquez, “Breve panorama histórico de la astrología”, <http://astrofactoria.webcindario.com/tema1.pdf>

¹⁷⁷ D. Santos, *Introducción a la historia de la astrología*, pp. 77-79.

acontecimientos y criaturas, como analizaremos igualmente en otro apartado más adelante. La postura mayoritaria, en cualquier caso, incluso entre los defensores de la influencia de los astros fue siempre, y continúa siendo, que dicho influjo puede inclinar, pero no obligar, de manera que el libre albedrío estaría por encima de cualquier otra cosa. Pero también es sabido que ni prohibiciones ni polémicas han conseguido nunca disuadir a un amplio sector de personas que han deseado poder adelantarse a los sucesos futuros y, en la medida de lo posible, beneficiarse de esos conocimientos.

La pregunta de si es posible conocer el futuro, y en consecuencia si la adivinación puede llegar a ser fiable en algún momento es seguramente uno de aquellos interrogantes de los que podemos afirmar que son tan antiguos como la misma humanidad. La respuesta dependerá de cada persona, pero hay algo sobre lo que no podemos tener ninguna duda, y es que en todas las épocas y lugares del mundo siempre ha existido gente dispuesta a poner en práctica cualquier método que pudiera ofrecer algún tipo de resultado.

La astrología suponía en ese sentido una valiosa ayuda puesto que, si se parte de la presuposición de que los acontecimientos terrestres están relacionados con el movimiento de los astros, actuar en armonía con ellos garantiza unas ciertas probabilidades de éxito que de otro modo se volverían en contra. Esta idea se aplica no sólo a los pronósticos sino también a las prácticas mágicas.

Sabemos que personas de toda clase y condición han recurrido siempre a la consulta de los astros, o de cualquier otro método adivinatorio, y ello es especialmente significativo en el caso de reyes y altos mandatarios que durante siglos contaron con la presencia de astrólogos en sus respectivas cortes con la finalidad de hacer uso de sus conocimientos no sólo en cuanto a su aplicación médica, sino también como augures, puesto que el deseo de conocer y anticipar el futuro no es sólo importante a un nivel exclusivamente privado sino también en lo que se refiere a un reinado o gobierno, a una ciudad, una nación o incluso una religión.

Dentro de las diversas prácticas que han llegado a ser utilizadas con una finalidad adivinatoria, y se puede decir que han sido casi infinitas a lo largo de la historia, es un hecho que la astrología gozó durante mucho tiempo de una consideración superior a las demás debido precisamente a que se basaba en procedimientos que eran plenamente científicos en su momento y que además implicaban en general una mayor preparación por parte de sus conocedores. Por lo tanto, podemos afirmar que al margen de la opinión de las autoridades religiosas y de los detractores que siempre tuvo la

astrología como método predictivo su utilización fue generalizada y hasta quienes la criticaban creían a menudo en ella o al menos en la posibilidad teórica de que tuviese alguna base fidedigna.

La opinión de Alfonso X al respecto de la astrología judiciaria queda bastante clara en la ley I del Título XXII de la *VII Partida*, donde se hace hincapié justamente en su base científica, puesto que se afirma que procede de los libros de Ptolomeo, razón por la cual se presenta como superior y contrapuesta a otras prácticas que se califican como engañosas.

Muchos de esos otros métodos que son mencionados en las *Partidas*, sin embargo, como la adivinación por medio de las aves o el agua, tienen también una larga tradición tras de sí y han sido utilizadas con profusión desde tiempos remotos por diferentes culturas y en lugares muy diversos. Prácticamente se puede afirmar que no ha existido ninguna cultura ni ningún pueblo que no haya practicado de una u otra forma algún modo de adivinación.

IV. 2. 1. BREVE HISTORIA DE LA ADIVINACIÓN

Se ha venido aceptando unánimemente que en la antigüedad nada se hacía sin la aprobación de las divinidades expresada a través de la adivinación y este hecho es algo que en realidad sabemos que se extendió en el tiempo a lo largo de la historia durante mucho más de lo que en un principio se consideraría razonable en la actualidad. Desde que en Mesopotamia se comenzó a intentar predecir el futuro por medio del examen de las vísceras de animales sacrificados, la observación de las nubes o el movimiento de los astros hasta el momento presente han sido muchos y muy diversos los métodos adivinatorios de los que se han servido los intérpretes de los mismos para intentar atisbar el porvenir.

El procedimiento consiste siempre en todo caso en la interpretación de una serie de signos que son crípticos por su propia naturaleza y que, por tanto, requieren de un especialista que sea capaz de llevar a cabo su descodificación. Así, en Mesopotamia encontramos al *barû*, o lector de signos, sacerdote especialista en la predicción del futuro a través de los métodos mencionados además de otros como el examen de manchas de aceite, humo de incienso, montones de harina, vuelo de las aves, interpretación de sueños o el estudio fisionómico. La enorme cantidad de textos conservados relativos a estas cuestiones nos da una idea de la importancia que se les

concedía¹⁷⁸, de modo que se puede afirmar que la adivinación llegó a alcanzar la consideración de ciencia.

Los dioses Shamash y Adad, conocidos con el título de “señores de la adivinación”, fueron quienes enseñaron este arte secreto a los elegidos para practicarlo, siendo una vara de cedro y una especie de plato sus utensilios básicos; estos conocimientos se transmitían de padres a hijos y se sabe que ya en el periodo babilónico antiguo constituían una especie de gremio organizado¹⁷⁹. Contamos con abundantes documentos relativos a la hepatoscopia, lecanomancia, oniromancia y astrología, y sabemos que reyes como Nabucodonosor II o Asurbanipal consultaron frecuentemente la voluntad de los dioses mediante oráculos, el primero de ellos sobre todo acerca de cuestiones religiosas y el segundo acerca de sus empresas militares¹⁸⁰.

En esencia pueden distinguirse dos grandes grupos de presagios, por una parte los que suceden accidentalmente, es decir, fenómenos astronómicos y atmosféricos, movimientos de animales, posturas de recién nacidos o durmientes, los sueños, y por otra parte, los que son provocados intencionadamente, como ocurre en la observación del hígado o la adivinación mediante el uso de una copa (derramando en ella aceite sobre agua). Los presagios accidentales eran de diversos tipos, como decimos, siendo una serie muy significativa la de presagios astrológicos titulada *Enuma Anu Enlil*. La fuente de presagios más importante era la Luna, sobre todo sus eclipses, casi siempre de carácter nefasto (al igual que los de Sol, y considerando su menor frecuencia). También se tenía en cuenta la observación de los demás planetas, de las estrellas fijas, meteoritos, lluvia de estrellas o la aparición de cometas, al igual que los fenómenos naturales como tormentas, lluvias de verano o terremotos¹⁸¹.

Tal vez las prácticas más utilizadas, sin embargo, fueron la interpretación de los sueños, pues se conservan numerosos libros sobre esta materia, y la adivinación a través de las vísceras¹⁸², en concreto el hígado de animales ovinos, analizándose las distintas partes del órgano en cuestión. La mayoría de este tipo de presagios procede de la biblioteca de Asurbanipal y gracias a ellos sabemos que se realizaban modelos tanto del hígado como del resto de vísceras de los animales sacrificados en barro con breves

¹⁷⁸ J. Sanmartín-J. M. Serrano, *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*, p. 95.

¹⁷⁹ W. H. PH. Romer, “La religión de la antigua Mesopotamia”, p. 173.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 173-174.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 175.

¹⁸² A pesar de que se trata de un tema tan extenso que requeriría una tesis en sí mismo recordemos aquí al menos que acerca de muchas de estas formas de adivinación también se pueden encontrar numerosas referencias en el *Antiguo Testamento*. A este respecto pueden consultarse las obras *Investigaciones sobre astrología* y *Comentario al Evangelio*, ambas de Demetrio Santos.

inscripciones sobre sus distintas partes y las correspondientes interpretaciones relativas a los presagios para que los principiantes pudieran aprender el arte de la adivinación de este modo¹⁸³.

La ciencia oracular mesopotámica incluía también el estudio del simbolismo de los números, de manera que, por ejemplo, tenemos noticia de las especulaciones numerológicas realizadas en torno al nombre de Sargón II de Asiria o sobre la forma de elegir los días favorables para la realización de determinadas empresas, hasta el punto de que tanto en Babilonia como en Asiria los reyes solían mencionar en las crónicas de sus edificaciones que la piedra fundacional de las mismas era colocada en días favorables. A partir de ahí se acabaron fijando unas tablas de días faustos y nefastos del año para todo tipo de actividades¹⁸⁴.

Relacionado con estas cuestiones, aunque ya de distinto tipo, Romer menciona también en su artículo dedicado a la antigua religión de la zona el llamado “Juicio de Dios” del *Código de Hammurabi*, realizado en forma de ordalía por el agua, y otras formas similares de otros periodos, que como sabemos se utilizaron con asiduidad, así como el profetismo, del que se han conservado numerosas referencias literarias y del que hablaremos en otro lugar.

Muchos de los métodos adivinatorios ya mencionados seguimos encontrándolos en otras zonas. En Egipto existían también diferentes recursos para predecir el futuro mediante los sueños, los astros, la necromancia, especialmente en el periodo ptolemaico, y muchos otros. Un detalle curioso se observa en el término que significa *predecir* en lengua jeroglífica, puesto que incluye una grafía en forma de jirafa, que es una figura poco común en el egipcio medio, seguramente para recalcar la naturaleza del arte adivinatorio que se sitúa por encima del conocimiento ordinario de las cosas¹⁸⁵.

En general, también en Egipto la lectura de señales impresas en el mundo físico puede ser el origen del oficio de adivino, aunque en el caso egipcio, por las características de su sistema político y religioso también se parte de la presuposición de que el rey, en su condición divina, podía heredar el don de la adivinación, y en todo caso también el adivino que no es rey se convierte en uno de los pocos y privilegiados concededores del arte de la predicción. En este contexto, la adivinación supone una guía que los dioses han dispuesto para que Egipto se conduzca por la vía adecuada, evitando

¹⁸³ W. H. PH. Romer, “La religión de la antigua Mesopotamia”, p. 176.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 178.

¹⁸⁵ J. A. Ordóñez Burgos, “La adivinación en Egipto: praxis política imperial”, p. 316.

cometer faltas que luego repercutirán en castigos impuestos a la comunidad. Uno de los dioses principales relacionados con la adivinación es el dios Amón, que nace siguiendo el peculiar sincretismo religioso egipcio y que es el resultado de la suma de características de diversas divinidades locales provenientes del Imperio Antiguo¹⁸⁶.

La interpretación de los sueños fue especialmente importante, al igual que en muchas otras culturas, y se nos ha conservado al menos un manual de oniromancia redactado en época de Ramsés II, aunque el material recogido en él se remonta a épocas más antiguas, por lo que resulta lógico pensar que los egipcios practicaron la adivinación por medio de los sueños durante toda su historia. Los ejemplos que recoge el manual se definen como de buen o mal agüero, y siguiendo la costumbre egipcia de resaltar determinados contenidos en este caso *mal* aparece escrito con tinta roja; después se ofrece la interpretación correspondiente. El texto, en todo caso, es muy fragmentario y no son muchas las sentencias que nos han llegado completas. De época ya muy posterior, de los siglos II-III d. C., proceden diversas páginas de un *Libro de Sueños* escrito en demótico¹⁸⁷. Para la interpretación de sueños existían unos sacerdotes especializados, los llamados sacerdotes-intérpretes o sacerdotes-lectores, que se servían de los manuales de sueños con los que al mismo tiempo aprendían los futuros expertos.

Una forma especial de adivinación por medio de los sueños tenía lugar cuando ante una situación específica alguien necesitaba orientación o algún tipo de respuesta, en ese caso el interesado podía acudir a dormir al templo para que en sueños el dios que lo habitaba le hiciera llegar la solución que buscaba. Era especialmente famoso en este sentido el templo de Abydos, y sabemos que debió ser una práctica bastante habitual puesto que incluso se conservan inscripciones dejadas en las paredes del templo en la zona donde pernoctaban quienes acudían a dormir allí.

Otra forma destacada de la adivinación egipcia era la realizada a través de las aguas de un lago o estanque, es decir, la lecanomancia como variante de la hidromancia, siendo de especial importancia destacar en este sentido el uso de los estanques que encontramos en los antiguos templos egipcios. Sobre la superficie del agua se formarían una serie de imágenes que debían ser interpretadas por el sacerdote para su correcta comprensión.

¹⁸⁶ Ibídem, p. 319.

¹⁸⁷ J. Baráibar López, “Aspectos insólitos del Egipto Faraónico”, <http://clio.rediris.es/articulos/egiptoinsolito.htm>

Pero la manera quizá más sencilla de adivinación en Egipto era la consulta directa al dios por medio de su estatua, que para los egipcios contenía la esencia del dios mismo y por ello se le realizaban ofrendas, se le arreglaba y se le presentaban alimentos todos los días. Sabemos que algunas de esas estatuas estaban articuladas, de forma que el dios podía asentir con la cabeza, levantar un brazo o mover la mandíbula en respuesta a las consultas que le eran planteadas, aunque apenas se han encontrado restos que nos permitan asegurar si se trataba de una práctica frecuente. Lo que, en cambio, sí sabemos que era habitual era la consulta al dios durante las procesiones que tenían lugar con motivo de determinadas fiestas locales, en esas ocasiones si alguien tenía necesidad de solicitar la opinión del dios sobre cualquier tema podía plantearlo; si la estatua se movía hacia delante la respuesta era positiva, si se movía hacia atrás era negativa.

Sea como fuere, la consulta a los dioses y oráculos egipcios gozó durante mucho tiempo de considerable prestigio, como nos confirma la historia de la visita de Alejandro Magno hacia el año 331 a. C. al oráculo del dios Amón en el oasis de Sivah en el desierto libio. El viaje hasta el santuario le supuso a Alejandro, recién coronado faraón por los sacerdotes de la ciudad de Menfis, seis semanas atravesando el desierto en un momento todavía inestable militarmente hablando¹⁸⁸. La respuesta del oráculo, vaticinándole su invencibilidad, seguramente debió compensarle por el esfuerzo realizado.

Por otra parte, también en Egipto se realizaba una consulta astrológica antes de llevar a cabo la fundación de templos, palacios o tumbas reales. Básicamente se trataba de orientar armoniosamente la estructura de la nueva construcción en relación con los cuatro puntos cardinales, por referencia a las constelaciones celestes, en concreto las de Orión y la Osa Mayor. Cada templo contaba con sacerdotes encargados de la observación de los astros dentro del clero de cada dios, los llamados unuty. Sabemos por Clemente de Alejandría que en las bibliotecas de las Casas de la Vida egipcias había cuatro tratados relativos al orden de los astros dedicados respectivamente al estudio del orden de las estrellas fijas, los movimientos de la luna y de los cinco planetas, los eclipses de Sol y de Luna y la aparición de los astros en el firmamento. Todos estos conocimientos se utilizaban para diversas finalidades y han quedado conservados para la posteridad en los impresionantes techos astronómicos de numerosas tumbas, templos y sarcófagos, constituyendo auténticos mapas celestes, así como en los Zodíacos de

¹⁸⁸ F. J. Gómez Fernández, *Dioses, templos y oráculos*, p. 168.

templos espectaculares como el de Dendera o el de Debod¹⁸⁹, que por azares del destino en la actualidad podemos disfrutar en Madrid.

En general, podemos afirmar que al menos a partir del siglo IV a. C. y hasta la era bizantina, Egipto se consideró una de las fuentes principales de la antigua sabiduría y su herencia se transmitió con respeto, entre otros, a los griegos.

En Grecia se denominaba *mantiké* a la adivinación que pretendía descubrir la voluntad de los dioses. Los sistemas empleados para ello son básicamente los mismos que hemos mencionado ya en otras zonas, es decir, la ornitomancia (de especial importancia entre los griegos), la hidromancia, la hieroscopia, la oniromancia (también en Grecia existió la costumbre de pasar la noche alrededor de los templos para obtener una respuesta¹⁹⁰), la interpretación de fenómenos atmosféricos, por supuesto, la astrología en su faceta predictiva, la catoptromancia o adivinación por medio de espejos, y en general el análisis de cualquier acontecimiento inesperado fuera del tipo que fuese.

Pero quizá en la Grecia clásica tuvo especial importancia la actividad de los oráculos, teniendo en este contexto una gran relevancia la figura de sacerdotes o sacerdotisas, profetisas, pitias, pitonisas o sibilas a quienes se transmitían las consultas pertinentes; estos intermediarios, a través de un estado alterado de conciencia, entraban en contacto con la divinidad, de la que obtenían la respuesta a la pregunta formulada. El más famoso de los santuarios dedicados a Apolo, dios de la profecía, fue por supuesto el templo oracular de Delfos. El procedimiento más habitual consistía en la consulta por medio del azar, puesto que simplemente la pitonisa sacaba unas cuentas, blancas o negras, y en función de eso daba su respuesta al consultante. Sólo en fechas determinadas la pitia profetizaba en las criptas del templo, en estado de trance, emitiendo entonces balbuceos ininteligibles que debían ser traducidos o interpretados por los profetas intérpretes del mismo santuario; los oráculos más importantes eran recogidos por escrito. El oráculo de Delfos tuvo momentos de auge y de decadencia, al igual que otros, pero lo cierto es que en su mayor esplendor llegó a poseer una considerable influencia en la vida griega a todos los niveles.

En este sentido es interesante insistir aquí en el papel político que la adivinación jugó en prácticamente todas las civilizaciones y culturas antiguas, y en el caso griego de una manera destacada, según opina David Hernández de la Fuente, al afirmar que la

¹⁸⁹ F. J. Martín Valentín, *Los magos del antiguo Egipto*, p. 143-145.

¹⁹⁰ En Pérgamo existió un famoso santuario dedicado al dios Asclepios en el que los enfermos podían realizar esta *incubatio* pidiendo respuesta sobre su salud.

legitimación del poder es, desde el punto de vista de la política, una de las funciones primarias de los oráculos, existiendo en la antigüedad grecolatina figuras de grandes políticos legendarios que tienen especial relación con los oráculos, y que casi pueden ser considerados ellos mismos como sacerdotes y legisladores predestinados por la divinidad a dotar a la ciudad de sus leyes; se trataría de los *theioi andres* del mito y de la política griega arcaica, como Minos, por ejemplo, o Numa Pompilio en la antigua Roma¹⁹¹.

Es sabido que en Grecia el oráculo, en cuanto portavoz de la voluntad divina, y en especial el de Delfos, tenía gran influencia en la regulación del culto, la implantación de nuevas divinidades o rituales, el traslado y honra de restos mortales de héroes, la administración de áreas sagradas, el nombramiento de sacerdotes o para cualquier alteración en las leyes no escritas de la tradición religiosa; pero también sabemos que al menos desde el siglo VI al III a. C. los oráculos funcionaron igualmente como fuente de derecho para otros asuntos que, aunque aparentemente relacionados con la religión, encerraban aspectos de derecho civil y político¹⁹².

La distinción ciceroniana entre la *divinatio naturalis* y la *divinatio artificiosa*, es decir, entre las prácticas llamadas técnicas y los estados de trance proféticos, está muy presente en los mitos y la literatura griega¹⁹³. En general, el mito griego posee la característica de presentar la figura del adivino no sólo como el conocedor potencial del futuro sino como un elegido de los dioses que incluso puede tener capacidad curativa en algunos casos y entender el lenguaje de los animales. En la *Ilíada* de Homero ya se hace referencia a prácticas adivinatorias muy diversas y queda también patente la importancia de los dos santuarios oraculares más antiguos, el dedicado a Zeus en Dodona y el ya citado de Apolo en Delfos, que igualmente aparece mencionado en la *Odisea*, siendo constante la presencia de adivinos en los poemas homéricos, como Calcante en la primera obra mencionada o Tiresias en la segunda. A diferencia del sistema oracular seguido en Delfos, en Dodona el método principal consistía en la interpretación del sonido del viento en la encina sagrada. También es de destacar la relación griega con la necromancia, que podría proceder de la antigua tradición oracular

¹⁹¹ D. Hernández de la Fuente, “Oráculo y ley. Una aproximación a la influencia política de la adivinación en la Antigüedad”, p. 301.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 305.

¹⁹³ E. Suárez de la Torre, “Los adivinos míticos en la Grecia antigua”, p. 13.

ligada a las tumbas de algunos héroes, como Anfiarao en Oropos o Trofonio en Lebadea¹⁹⁴.

Conviene recordar igualmente la importancia de la consulta adivinatoria por medio de las suertes, algo nada anecdótico en el caso de los griegos que llegaron a divinizar el azar en la figura de la diosa Tyche¹⁹⁵ (equivalente a la Fortuna romana), pudiendo utilizarse para ello frases homéricas, dados o métodos similares, que en cualquier caso se consideraban inferiores puesto que estaban al alcance de todos.

En definitiva, toda esta elaborada “institucionalización” de la adivinación será parte significativa de la vida política y social griega, además de la religiosa, pero no se constituirá ni mucho menos en un caso aislado. La herencia helena llegará a Roma también en este aspecto y vendrá a unirse a otras tradiciones previas, como la etrusca.

La adivinación era una de las bases de la religión etrusca, como refleja a menudo su propio arte; los objetos de uso privado, como espejos y gemas, estaban frecuentemente decorados con figuras de dioses, adivinos, héroes y heroínas, al igual que templos y tumbas, pues consideraban que las imágenes tenían un valor protector. El pueblo etrusco era en general profundamente religioso (Tito Livio llega a afirmar que entre todos los pueblos de la tierra ellos eran los más dados a las prácticas religiosas), de manera que sus creencias influían en todos los aspectos de la vida, y a pesar de que no conservamos la literatura religiosa etrusca sabemos por fuentes romanas que estaba basada en la revelación. Sus tratados recibían diferentes nombres según su contenido y así se llamaban *libri fatales*, *fulgurales*, *haruspicini* y *rituales*; el contenido de estos tratados en parte se puede conocer a través de Cicerón, Livio, Séneca o Plinio el Viejo, autores que se interesaron por la religión etrusca, o a través de comentaristas de Virgilio, como Servio Mauro Onorato, autor que vivió en el siglo IV a.C.¹⁹⁶ Cicerón afirma de los etruscos que eran arúspices o fulgurateres, y que también interpretaban prodigios de muy variado tipo, como la lluvia de piedras, de sangre o de leche, nacimientos de monstruos animales o humanos, terremotos o la aparición de cometas, entre otros¹⁹⁷.

¹⁹⁴ J. L. Calvo Martínez, “La adivinación y sus formas en el mundo de la magia greco-egipcia”, p. 145.

¹⁹⁵ *Ibídem*, p. 150.

¹⁹⁶ J. M. Blázquez Martínez, *Etruscos. Dioses y hombres*, p. 2.

¹⁹⁷ *Ibídem*, p. 5.

Los rituales de carácter mágico y la adivinación se practicaban sobre todo por medio de la fulminación o estudio de los rayos¹⁹⁸, el estudio del vuelo de las aves y la hepatoscopia, heredándose en Roma las figuras de sus respectivos sacerdotes, es decir, el *fulgurator*, el *augur* y el *haruspex*, respectivamente. Su sabiduría se hallaba compendiada en una serie de libros que los romanos conocían con el nombre de *Disciplina Etrusca*¹⁹⁹. De entre los textos religiosos etruscos de carácter ritual conservamos tan sólo el llamado *Líber linteus* de la momia de Agram (Zagreb), escrito sobre el sudario que envuelve el cuerpo de una momia y la conocida como *Teja de Capua*, además de varios objetos con inscripciones religiosas, como el hígado en bronce de Piacenza (en el que se recoge el panteón etrusco), y los ya mencionados monumentos figurativos con imágenes de dioses o escenas relacionadas con la religión, y las representaciones fundamentalmente sobre espejos²⁰⁰.

La religión etrusca se centraba, por tanto, en el intento de conocer la voluntad divina mediante prácticas adivinatorias, y también en la minuciosidad en el culto. El cepen, o sacerdote, ejercía en cada caso una función sacerdotal distinta, siendo especialmente importantes los ya mencionados arúspices.

La religión romana, por su parte, heredó numerosos elementos de la etrusca, entre ellos la importancia de la adivinación como sistema para descubrir la voluntad de las divinidades, siendo un instrumento importante en las ocasiones en que se celebraba un acto público en el que se requería la aprobación divina. La adivinación inspirada no era la que gozaba de mayor prestigio entre los romanos, puesto que les generaba desconfianza, pero aún así, quizá por influencia griega, existían las llamadas sortes, respuestas proféticas de contenido bastante ambiguo que eran puestas por escrito y a partir de las cuales se deducía la respuesta a las cuestiones planteadas.

Sin embargo, la manifestación más importante de este tipo de práctica fueron los *Libros Sibilinos*, a los que ya hemos aludido con anterioridad, que contenían las profecías que la Sibila de Cumas ofreció al rey Tarquinio a cambio de dinero; el detalle principal de estos libros radica en el hecho de que la relevancia de los mismos procedía de la creencia de que estaban unidos al destino de la propia Roma, motivo por el cual se

¹⁹⁸ Para el estudio de este tema en profundidad véase *El lenguaje de los truenos* de Demetrio Santos, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2003.

¹⁹⁹ M. I. Rodríguez López, "Dioses y demonios marinos en el mundo etrusco: creencias, espacios, significación e iconografía", pp. 64-65.

²⁰⁰ J. M. Blázquez Martínez, *Etruscos. Dioses y hombres*, p. 1.

creó para su correcta conservación y manipulación una escuela sacerdotal encargada de su cuidado e interpretación, los *uiri sacris faciundis*²⁰¹.

También la interpretación de los sueños era importante para los romanos ya que los consideraban un instrumento de los dioses para indicar los caminos a seguir y advertir de los peligros venideros. En este sentido, por tanto, tenían siempre mayor importancia los sueños no inducidos. Sin embargo, es preciso especificar que la desconfianza ya mencionada de los romanos hacia las formas adivinatorias espontáneas se refleja también en la oniromancia, pues las clases sociales superiores la rechazaron mayoritariamente al menos hasta finales de la República, aunque evidentemente no ocurría lo mismo entre las clases más desfavorecidas. La interpretación de los sueños podía realizarse, en todo caso, de dos maneras; mediante tratados teóricos de oniromancia, la mayoría de ellos escritos en griego, y que habían de ser acompañados por unos diarios de sueños o *epinyktides* en los que había que poner por escrito, según Sinesio de Cirene “lo que hay en la mente”, y las consultas a los interpretes *somniorum*²⁰².

Pero la principal forma de adivinación en Roma era aquella que consistía en la interpretación de señales diversas y que requería de la intervención de especialistas. Los métodos empleados son en realidad los mismos que hasta ahora hemos expuesto en casos anteriores, y en general se intentaba interpretar cualquier fenómeno natural extraordinario, puesto que se consideraban señales enviadas por los dioses. Historiadores como Tácito o Tito Livio dejaron por escrito en sus obras la descripción de algunos de estos *prodigia*, cuya correcta interpretación estaba en manos de expertos, siendo los *augures* los más prestigiosos. Estos *augures* se encargaban de analizar el vuelo de las aves mediante la ceremonia denominada *auspicium*, de origen etrusco. Por su parte, los *haruspices*, cuya disciplina se denominaba *haruspicina*, se encargaban de realizar prácticas adivinatorias por medio de las vísceras de animales, en especial la hepatoscopia, siendo la mayoría de ellos de origen extranjero, principalmente de Etruria²⁰³. La importancia de estas prácticas queda patente si tenemos en cuenta que, por ejemplo, Alejandro Severo instituyó en el siglo III las llamadas “cátedras” de haruspicina y astrología²⁰⁴, aunque con respecto a la haruspicina se sabe que no fue adoptada en Roma de manera oficial hasta el siglo II a.C., siendo, según Cicerón, las

²⁰¹ X. Espluga-M. Miró i Vinaixa, *Vida religiosa en la antigua Roma*, pp. 59-60.

²⁰² S. Montero, “Adivinación y esclavitud en la Roma antigua”, p. 154.

²⁰³ X. Espluga-M. Miró i Vinaixa, *Vida religiosa en la antigua Roma*, pp. 63-65.

²⁰⁴ S. Montero, “Adivinación y esclavitud en la Roma antigua”, p. 143.

entrañas del gallo las que proporcionan los presagios más ingeniosos. En cualquier caso, lo cierto es que se estableció un intenso debate con opiniones encontradas para determinar si era la divinidad quien guiaba verdaderamente en la elección de la víctima sacrificada²⁰⁵.

Otras formas adivinatorias eran las practicadas por los *metoposcoli* o adivinos capaces de leer el futuro en el rostro o en la configuración corporal del individuo, método que no era necesariamente de carácter intuitivo pues se basaba entre los expertos en tratados que en muchos casos hacían alusión a la obra de Aristóteles²⁰⁶, o también la ya antes mencionada adivinación *per sortem*, que de hecho se practicaba en diversos santuarios oraculares como los de Hércules de Ostia, Fortunas de Antium, Hercules Victor de Tibur, Júpiter Apenninus en Iguvium, Forum Novum en Parma o Gerión en Padua, pero lo cierto es que de nuevo tenían mayor predicamento entre los más humildes, dado que la diosa Fortuna, en su condición de dispensadora de beneficios a todas la criaturas sin distinción de clases sociales era principalmente la protectora de las capas más desvalidas de la población²⁰⁷.

En cuanto a la adivinación de carácter profético, ya se ha aludido a su problemática presencia en Roma; en general la historiografía antigua pone de manifiesto, por ejemplo, la peligrosa vinculación de las dotes proféticas con revueltas sociales diversas, como la primera rebelión de esclavos en Sicilia en el siglo II a.C. llevada a cabo por un esclavo de origen sirio llamado Euno, que afirmaba estar en comunicación con la diosa siria Atargatis, o la compañera del célebre Espartaco, el esclavo tracio que protagonizó otra revuelta en los años 73 al 71 a.C., y que es calificada por Plutarco de profetisa sometida a los trances de los misterios dionisiacos. El mismo Apuleyo fue acusado también de haber utilizado a un joven esclavo llamado Thallus para, mediante encantamientos o hipnosis, obligarle a que revelara el porvenir²⁰⁸, algo que, de ser cierto, podría haber aprendido Apuleyo en Egipto, puesto que recuerda a algunas prácticas adivinatorias egipcias que también necesitaban del auxilio de niños o adolescentes como intermediarios. En cualquier caso, el hecho de que se tratase de una acusación grave de la que tuvo que defenderse demuestra claramente que la adivinación extática, o *hariolatio*, no sólo era considerada en Roma como algo pernicioso sino también punible.

²⁰⁵ S. Montero, “La interpretación romana de las prácticas hepatoscópicas extranjeras”, pp. 157-158.

²⁰⁶ S. Montero, “Adivinación y esclavitud en la Roma antigua”, p. 144.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 151-152.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 144-146.

Algunas otras de las muchas formas de adivinación empleadas en Roma serían, por ejemplo, el recurso de los pollos sagrados a los que se alimentaba y dependiendo de si comían el grano o no y de qué forma se tenía por un buen o mal presagio, de manera que si los pollos comían se consideraba un signo favorable, mientras que si se resistían a comer era desfavorable. Especialmente favorable resultaba que del pico del animal cayera comida sobrante al suelo; al cuidado de estos animales estaba el denominado *pullarius*.

Por último, podría mencionarse también la creencia en espectros y fantasmas, de cuyas apariciones existen numerosas referencias, por ejemplo, en la obra de Plinio, quien recuerda a modo de *exempla* las visiones de espectros del gobernador de África Curcio Rufo, a las que también se refiere Tácito, y del filósofo griego Atenodoro, para relatar finalmente la experiencia de dos de sus propios criados. Plinio no comparte la teoría “atomística” expuesta desde Demócrito de Abdera hasta Lucrecio que trataba de explicar los sueños premonitorios y las visiones como emanaciones físicas, o *eídola*, que penetran en los poros del durmiente. Plinio está, por el contrario, más próximo a la creencia popular que postulaba que se trataba de emanaciones de la divinidad capaces de predecir el porvenir. Según esta creencia, se pensaba que si un cuerpo no había sido inhumado o incinerado según los ritos purificadores establecidos los Manes rehusaban admitirle en su compañía, por lo que su alma quedaba condenada a vagar por la tierra, manifestándose bajo la forma de espectro o fantasma²⁰⁹.

En el otro extremo del mundo conocido, la adivinación también tenía un papel relevante para la vida tanto pública como privada. Por tener menor influencia en el tema que nos ocupa no será necesario desarrollarlo más extensamente, pero se debe citar al menos también aquí la importancia de la astrología védica con carácter predictivo en la India, y entre los diversos métodos adivinatorios chinos, un oráculo que se mantiene vigente hasta el día de hoy y que es un ejemplo de adivinación elaborada y convertida ya en filosofía, el *I Ching* chino o *Libro de los Cambios* o las *Mutaciones*, cuyos orígenes se remontan a la antigüedad mítica, aunque los textos provienen de comienzos del reinado de la dinastía de los Chou (aproximadamente entre los años 1122 a 256 a. C.), aunque después fue reelaborado, entre otros por Confucio. El sistema se basa en ocho trigramas, que representan el Cielo, la Tierra, el Lago, el Fuego, el Trueno, el Viento, el Agua y la Montaña, que se combinan entre sí para formar los sesenta y cuatro

²⁰⁹ S. Montero, “Trajano y la adivinación tradicional”, pp.36-38.

hexagramas cuyas líneas corresponden al principio *yin* (líneas quebradas) y al principio *yang* (líneas continuas). En todo caso, aunque se conocía anteriormente, su difusión y sobre todo su correcta comprensión en Occidente, es de época ya muy reciente históricamente hablando.

Pero volviendo a Europa, encontramos también algunos datos importantes entre los pueblos precristianos, entre ellos los celtas, cuyas prácticas religiosas no han podido ser reconstruidas a partir de textos, que no poseemos, pero de las que sabemos que empleaban algunas prácticas mágicas con carácter protector basadas en su concepción del destino como mecanismo fatal, motivo por el cual se piensa que se debía consultar a los druidas ante los acontecimientos públicos importantes, hecho que les otorgaría una influencia política y social considerable, similar a la de figuras religiosas semejantes en otras culturas.

Los druidas, aparte de establecer las formas adecuadas de ritos y sacrificios, parece que también se interesaban por el estudio del movimiento de los astros; sin embargo, la práctica más discutible relacionada con la adivinación estaría vinculada con los posibles sacrificios humanos. La práctica es discutible, no ya por una cuestión de valoración moral, sino porque no hay acuerdo entre los expertos al respecto de si esas prácticas fueron reales o no. En todo caso, según fuentes romanas, podría haberse practicado la ejecución ritual de diversas formas, entre ellas por medio de la espada, tomándose las convulsiones y forma de caer de la víctima como un método para predecir el futuro²¹⁰. Sea como fuere, la realidad es que el hecho de que las prácticas religiosas y mágicas se transmitiesen sólo de manera oral, y que además las enseñanzas de los druidas estuviesen reservadas, una vez más, tan sólo a los iniciados, hace imposible actualmente tener un conocimiento más profundo de cuestiones como esta. Parece probable que también utilizasen otras formas adivinatorias, como la rabadomancia, o adivinación por medio de la vara mágica, con finalidades diversas, aunque principalmente para el descubrimiento de manantiales o metales (esta técnica está atestiguada igualmente ya en la antigua China).

En cuanto a los pueblos germanos, se puede afirmar que la magia y la adivinación formaron en todo momento parte de sus creencias y de sus ritos, existiendo ceremonias dedicadas específicamente a la adivinación, puesto que el destino estaba para ellos por encima tanto de los dioses como de los seres humanos, además de una

²¹⁰ M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, p. 185.

compleja literatura esotérica en la que no solamente se recogen conjuros dedicados a los distintos dioses, sino también un elaborado sistema de creencias en relación con la creación del mundo. También en este caso existen referencias al empleo de la sangre de víctimas sacrificadas (animales diversos, entre ellos el toro o el caballo) como bebida utilizada por reyes y sacerdotes en las ceremonias de adivinación como fuente de inspiración²¹¹.

Pero hay una figura esencial en el panteón germano relacionada con la magia y la adivinación, Odín, el dios creador, soberano al mismo tiempo de la guerra y de los muertos, así como de la magia. Odín adquirió la sabiduría a cambio de uno de sus ojos y, según la leyenda, a través de un ritual de autosacrificio hirió su cuerpo con la punta de su propia lanza y después se ató de un pie a Yggdrasill, el fresno sagrado, el árbol de la vida. Durante nueve días y nueve noches permaneció colgado sin comer ni beber. Tras ese tiempo descubrió los caracteres rúnicos y consiguió apoderarse de ellos con un último esfuerzo, convirtiéndose este logro en su legado para la humanidad.

El sistema de escritura rúnico fue utilizado desde el siglo III a. C. al XI d. C. El sentido de la escritura es de izquierda a derecha y en pocos casos de derecha a izquierda. Los caracteres rúnicos han estado siempre asociados a la adivinación y la magia, incluso la palabra *runa* ha generado debates en cuanto a su origen, aunque parece probable que tenga la misma etimología que la palabra alemana *raunen* (adivinar). Todo ello significa que las runas se han asociado siempre con un mensaje oculto, como recuerdan ciertos poemas eddicos que describen las cualidades mágicas de las runas, cualidades que serían tenidas en cuenta precisamente en las prácticas adivinatorias. También se recuerda que aquellos que saben grabarlas, es decir, los conocidos como “maestros de runas”, gozan de un prestigio especial, puesto que, como es sabido, el alfabeto rúnico, o *futhark*, nombre que corresponde a las seis primeras letras del mismo, era fundamentalmente epigráfico. Existía además la idea de que quien podía recitar correctamente el abecedario rúnico adquiría poderes místicos.

Pero las runas no se utilizaron solamente para cuestiones religiosas o mágicas, sino también para asuntos civiles, como en el caso del llamado *Codex Runicus* (de finales del siglo XIII d. C.) que contiene las leyes provinciales de Scania, en la actual Suecia²¹². Históricamente se puede hablar de tres alfabetos rúnicos; el *futhark* antiguo, constituido por veinticuatro signos, el *futhark* anglosajón que llegaría a constar de

²¹¹ H. R. Ellis Davidson, “La religión de los germanos”, p. 599.

²¹² <http://www.proel.org/index.php?pagina=alfabetos/runico>

treinta y tres caracteres, y finalmente el *futhark* escandinavo, que supone una renovación en la notación de los sonidos y su representación en signos reduce el número de las letras a dieciséis.

En el mundo árabe, por su parte, ya desde época preislámica existe también la creencia en la suerte como elemento vinculado tanto al influjo astral como a los ya mencionados genios o *djinn*, en la medida en que estos últimos tenían acceso al conocimiento del futuro. El *kahin*, *'arraf* o *sahir* era el encargado de realizar las labores de adivino, siendo así el intermediario con los *djinn* o con los dioses. En este contexto la ayuda de los *djinn* es muy importante porque ellos pueden llegar hasta el borde del cielo inferior y escuchar allí las conversaciones de los ángeles, anticipando así lo que ocurrirá. Igualmente era posible que estos genios provocasen sueños cuya correcta interpretación desvelaba las claves del futuro.

También el denominado *azlam* o *qidah* es un método atestiguado de adivinación por medio de siete flechas sin punta (existe otra variante en la que se utilizaban solamente tres), aunque se conocen otros que eran practicados de manera privada sin necesidad de la intervención de sacerdotes ni adivinos, como, por ejemplo, el sistema de consulta de la suerte por medio de guijarros blancos, o *tatriq*. También existían otras muchas formas predictivas comunes a los demás pueblos, que quedarán prohibidas con la llegada del Islam, como el vuelo de las aves, la *qiyafa* o interpretación de huellas, y el profetismo, dentro del cual destacará evidentemente la figura de Mahoma²¹³.

Con el Islam la perspectiva cambiará en buena medida, aunque la creencia en el destino seguirá siendo, de hecho, uno de los pilares de la nueva religión y, por tanto, dogma de fe. La prohibición coránica no hará desaparecer diversas formas adivinatorias, como la *za'irajah*, método basado en la estructura del cosmos y su correspondencia simbólica con las letras, estudiada entre otros por Ibn Jaldún, Ibn Masarra o Yâbir ibn Hayyân (Geber), o diversas prácticas propiamente astrológicas, como la predicción de la duración de los califatos, tradición ligada con su antecedente de apotelesmática universal²¹⁴; esta tradición, no obstante, contará también con detractores, por una parte por una cuestión de ortodoxia religiosa, pero también por las dudas respecto a su veracidad como disciplina predictiva. El propio Ibn Jaldún refuta en este sentido la astrología predictiva siguiendo un argumento teórico y otro religioso y pragmático,

²¹³ M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, pp. 40-41. Es muy recomendable, igualmente, la obra *Mahoma y el Corán: biografía crítica del profeta y estudio y versión de su mensaje*, de Rafael Cansinos Assens, Arca Ediciones, Barcelona, 2006.

²¹⁴ E. C. García Tejedor, *Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas*, pp. 347-348.

según los cuales sería malintencionado intentar conocer el reino sobrenatural, conocimiento que sólo concede Dios, y que en consecuencia implica la negación del decreto divino y constituye un ataque contra la fe, además de que, desde una perspectiva más pragmática, considera que la predicción del fin de una dinastía tan sólo la debilita frente a sus enemigos²¹⁵.

Esta controversia deja entrever claramente en cualquier caso que la adivinación sigue siendo comúnmente aceptada, pero que progresivamente se va convirtiendo en algo cada vez más rechazado y ligado a poderes oscuros. La opinión de Ibn Jaldún es que el ámbito de lo sobrenatural debe ser inaccesible, puesto que sólo Dios puede concederlo, directamente o por mediación de los ángeles. La adivinación que no procede de Dios, es decir, la que no es de los profetas, viene de los *dáimones* ubicados en el aire, entre el cielo y la Tierra, y es maligna y engañosa²¹⁶. A una conclusión similar y siguiendo un proceso parecido se llegó también en el mundo cristiano.

La realidad, sea como sea, es que las técnicas empleadas eran las ya tradicionales en otras culturas y que los árabes desarrollaron a su vez, como el estudio de la fisionomía en sus distintas ramas, incluida la quiromancia, la ya mencionada y especialmente importante astrología judiciaria, la geomancia o la rapsodomancia, es decir, la adivinación practicada leyendo al azar libros poéticos y también libros sagrados, como el *Corán* en este caso, aunque la misma práctica se conoce igualmente con la *Biblia*. También conviene recordar la relación que llegó a tener en muchos momentos la adivinación con el desempeño de la medicina. La evolución, no obstante, en cuanto a los diferentes sistemas predictivos y también en lo que al desarrollo posterior de la magia se refiere queda muy condicionado a esa prohibición religiosa que rechaza estas prácticas y que, de hecho, las castiga incluso con la pena de muerte²¹⁷.

Durante la época medieval la adivinación, así como diversas formas de lo que habitualmente se denomina como magia popular, era algo muy extendido entre cristianos, musulmanes y judíos en igual medida. Pero también en el mundo cristiano la opinión de la Iglesia al respecto era de absoluto rechazo. Con respecto a la adivinación, Tomás de Aquino afirma incluso que los adivinos se apropian de lo que en sentido estricto pertenece al ámbito de Dios, y que además consiguen sus conocimientos gracias

²¹⁵ Ibídem, pp. 348- 349.

²¹⁶ Ibídem, p. 351.

²¹⁷ Recordemos que también el *Antiguo Testamento*, en concreto en el *Éxodo*, el *Levítico* y el *Deuteronomio*, se prohíbe la adivinación y todas las prácticas que se puedan relacionar con creencias ajenas a la ortodoxia, castigándolas igualmente con la pena capital.

a la acción de los demonios, puesto que o bien esos demonios son invocados expresamente, o bien se inmiscuyen cuando ven que alguien pretende indagar el futuro²¹⁸. Como podemos ver, se repiten dos datos curiosos, por una parte la afirmación de que no es posible la adivinación, ni tampoco la magia, sin ayuda de los demonios, y por otra, la total convicción en la efectividad de ambas técnicas, a las que no se consideraría tan perniciosas si se las tomase por absolutamente vanas, es decir, se prohíbe la adivinación no porque sea falsa, sino porque corresponde al ámbito divino, no al humano, del mismo modo que se persigue la magia porque sus mismos planteamientos acercan al ser humano a Dios.

Siguiendo a Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*, los demonios tienen varias formas de manifestar el futuro en caso de ser invocados, por medio de ilusiones ópticas y acústicas, sueños, necromancia, y también por medio de personas o figuras y señales que hacen aparecer en las cosas inanimadas. En estos casos estaríamos ante artes como la geomancia, la hidromancia, aeromancia, piromancia, etc. Por el contrario, sin invocación expresa de los demonios se realiza la observación de los astros, la interpretación del vuelo de las aves, del estornudo de una persona o de la convulsión repentina de un miembro del cuerpo, las suertes o la quiromancia, entre otras muchas. En cuanto a los sueños, estaríamos ante una categoría intermedia, puesto que estos pueden ser inspirados por Dios, y entonces son lícitos, o por los demonios, y en ese caso son ilícitos²¹⁹. Quién y cómo se puede determinar cuál es el origen concreto resulta un problema de peligrosa solución.

A las técnicas adivinatorias más habituales ya mencionadas, se sumaban otras como los llamados *libros de suertes*, conocidos en época medieval con nombres diversos, como *Sortes Sanctorum*, *Sortes Apostolorum* o *Sortes Psalterii* en función del texto sagrado concreto que fuera utilizado. En general, se trataba de la consulta al azar de un texto bíblico en la que podían darse dos variantes; la *apertio libri*, según la cual la respuesta sería el primer versículo que saltase a la vista, o bien la frase de la *Escritura* que se leyese en la Iglesia en un momento determinado. Ya mencionamos anteriormente que este mismo sistema se empleaba también desde la antigüedad con los textos, por ejemplo, de Homero o Virgilio, entre otros²²⁰.

²¹⁸ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 132.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 133.

²²⁰ A. García González, *Los "Libros de Suertes" medievales: las Sortes Sanctorum y los prenostica socratis basilei: estudio, traducción y edición crítica*, p. 293-294.

Las *Sortes Sanctorum* son un caso interesante porque se pueden considerar como una colección de oráculos o de respuestas determinadas, independientes de los textos sagrados, tomadas al azar, pudiendo tratarse o de preguntas dirigidas o libremente elegidas; cada *sors* llevaba una numeración a la que se accedía por la suerte de los dados. Se conservan manuscritos de esta especie de oráculo popular de entre los siglos X al XV²²¹.

Otro tipo de *sortes* medievales eran los llamados *brevia*, cuyo procedimiento consistía en poner sobre el altar dos o más tablillas o fichas de las cuales una aprobaba y otra negaba la decisión o el hecho sobre el que se estaba consultando; a veces se tomaba como un método complementario a la *apertio libri* y se recurría a la ayuda de un niño (una vez más) para escoger uno de los *brevia*²²²; estas y todas las demás prácticas adivinatorias conocidas serán condenadas por la Iglesia y tachadas de superstición, en la mayoría de los casos por su conexión con el paganismo, hecho que no impide, no obstante, que los propios clérigos recurran a menudo a métodos como los mencionados de las *sortes*.

Sin embargo, el rechazo oficial tiene como resultado el que la adivinación a partir de la Edad Media se convierta en una práctica desarrollada fundamentalmente a nivel popular, dejando al margen casos como la astrología judiciaria y algunos otros métodos que podríamos denominar como cultos en la medida en que para poder ponerlos en práctica eran necesarios unos determinados conocimientos técnicos; así surgirá y se extenderá un fenómeno muy interesante que vinculará los sistemas predictivos con algo tan común como los juegos de azar.

Elementos como los dados, las tabas o las cartas se convertirán en instrumentos simbólicos que permiten describir los ciclos vitales y alcanzarán tanta importancia que Alfonso X decidirá llevar a cabo su *Libro de los juegos de Ajedrez, Dados e Tabas*, que conocemos por un código de 1283 fechado en Sevilla. De todos los tratados que contiene, el *Libro del Ajedrez* es el más importante por considerarse dicho juego el más noble y el que más maestría requiere, hasta el punto de que de los noventa y siete folios del código los primeros sesenta y cuatro están dedicados al mismo. En el tratado se hace una descripción del tablero y de las piezas, o trebeios, y además se explica toda una serie de juegos *departidos* con sus jugadas fijas ilustradas con miniaturas.

²²¹ Ibídem, p. 294.

²²² Ibídem.

A continuación se presenta también en el manuscrito alfonsí el *Libro de los Dados*, que abarca los folios sesenta y cinco a setenta y uno, y que explica el que se considera primer juego de azar conocido, y ello a pesar de que en las *Partidas* se toman medidas contra este juego identificando a los tahúres con delincuentes (Part. VII, tit. XIV, ley VI), llegando hasta el punto de que se terminará por prohibir en los dominios del rey castellano, al igual que sucede en otros lugares, como la Francia de Luis IX, por considerarlo pernicioso para la sociedad²²³.

Otros juegos que se recogen en el manuscrito alfonsí son el *Libro de las Tablas* (folios setenta y dos a ochenta), así como diversas variedades del ajedrez (Gran Ajedrez, Ajedrez de Tamerlán, Ajedrez de las diez casas, Ajedrez hecho a semejanza de los quatro tiempos del año) o los llamados Alquerque. Pero el tratado más curioso, dado nuestro actual tema de estudio, es el último de los contenidos en la citada obra alfonsí, es decir, el *Libro del acedrex e de las tablas que se juega por Astronomía* (folios noventa y cinco a noventa y siete) en el que se describe un juego mucho menos habitual y mucho más noble para los entendidos en astronomía basado en un tablero octogonal dividido por ocho arcos concéntricos que se corresponden a los siete cielos de los planetas, divididos a su vez en un total de 336 casillas, y un octavo donde están los doce signos zodiacales, de los que parten doce líneas que atraviesan los siete arcos de los planetas, llegando hasta el elemento del fuego representado por un cerco de color rojo y que es el primero de otros cuatro que ocupan el centro del tablero correspondientes a los cuatro elementos, estando a continuación el aire, de color *cárdeno claro*, el agua, de color blanco, y la tierra, de color pardo. Sobre este tablero se colocan las figuras de los planetas y por medio de un dado se determina el planeta que corresponde a cada jugador, así como sus avances por las distintas casillas descritas²²⁴.

Pero el juego que mayor relevancia tendrá, incluso hasta el día de hoy, dentro del ámbito de la adivinación, será el de los naipes. Existen varias teorías acerca de su origen, considerando algunos que proceden de China, debido a las referencias existentes acerca de un juego similar de principios del siglo XII, y otros que serían originariamente europeos; sea como sea se conocen, en efecto, juegos similares procedentes de China e India, y de hecho un juego árabe formado por noventa y seis cartas se admite habitualmente que es la adaptación de un juego indio de ciento veinte cartas llamado Desavatara, que se divide en diez series de doce láminas cada una, correspondientes a

²²³ A. L. Molina Molina, “Los juegos de mesa en la Edad Media”, p. 226.

²²⁴ *Ibídem*, pp. 228-230.

las diez encarnaciones de Vishnú e ilustradas con sus símbolos, y que todavía se juega en la India²²⁵.

En Occidente parece que la primera mención expresa se produce en el siglo XIV y que desde muy pronto comienzan también en buena parte de Europa las prohibiciones relacionas con su utilización y fabricación. Existen tres sistemas de *palos*, el italo-español, el francés y el germánico; las correspondencias respectivas serían: oros, copas, espadas y bastos en el sistema italo-español, diamantes, corazones, picas y tréboles, en el francés, y cascabeles, corazones, hojas y bellotas, en el germánico.

Entre los juegos de naipes en España no suele mencionarse el Tarot, a pesar de que los palos de la baraja española son básicamente los mismos que los del Tarot, pero sin los Arcanos Mayores; aunque se sabe que era conocido, no se difundió su uso y se utilizaron solamente barajas de cuarenta y ocho o cuarenta cartas, es decir, las cuatro series o palos divididos en diez o doce cartas cada uno, tres de las cuales son las figuras del rey, caballo y sota (en el Tarot, en cambio, se incluyen también las reinas). En todo caso, en España se introducen con seguridad barajas italianas de Tarot (*tarocchi*), puesto que en Italia este juego se practicaba desde mediados del siglo XV. Como sistema de adivinación el uso del Tarot está documentado sólo a partir del siglo XVIII, pero se admite que se utilizaba desde mucho antes, no sólo el Tarot, sino también las barajas de naipes comunes, como atestiguan numerosas expresiones como “echar los naipes” o “echar las suertes de los naipes” tanto en obras literarias como en documentos inquisitoriales²²⁶.

Los orígenes del Tarot se convierten, en todo caso, en prácticamente míticos; existen dos teorías básicas acerca de su procedencia, la más aceptada sería la ya mencionada de su origen medieval, mientras que otra, transmitida a través de algunos círculos de iniciados, insiste en que su origen sería realmente egipcio. Lo evidente es que los Tarots más antiguos que conservamos reflejan en su iconografía un mundo puramente medieval en cuanto a los estamentos representados y también su estética, quizá al margen de algunos detalles en cartas concretas que sí podrían aludir a tradiciones culturales e históricas anteriores, por lo que no podemos hacer conjeturas más allá de dichas evidencias, si bien es cierto que al simbolizar una serie de arquetipos, que realmente son universales, su origen podría rastrearse probablemente en casi cualquier lugar del mundo. Una de las razones para relacionarlo con Egipto es

²²⁵ *Ibídem*, p. 231.

²²⁶ *Ibídem*, pp.233-234.

precisamente su denominación, que podría proceder del nombre del dios Thot, dios egipcio de la magia y transmisor de la escritura jeroglífica a los humanos, la escritura de carácter mágico por excelencia. Lo que sí sabemos con certeza es que en una crónica de Giovanni de Juzzo de Caveluzo, conservaba en los archivos de Viterbo, se menciona que en el año 1379 fue introducido en Viterbo el juego de cartas que proviene del país de los sarracenos y que ellos llaman *Naib*. A partir de ahí hay quienes hicieron remontar sus orígenes hasta Egipto vinculando los símbolos de las cartas con las constelaciones y afirmando, en algunos casos, incluso que podría tratarse de los antecedentes de la escritura egipcia²²⁷. Hay que decir, en todo caso, que también se encuentran similitudes cuando menos llamativas, por ejemplo, en los nombres de algunas de las cartas del juego chino mencionado con anterioridad y que algunos consideran el origen real de los naipes, como en los casos de los Arcanos XIV (La Templanza), el Arcano VIII (La Justicia) o el Arcano XI (La Fuerza).

La baraja del Tarot está dividida en veintidós Arcanos Mayores y cincuenta y seis Arcanos Menores, sumando un total de setenta y ocho cartas; de estas se pueden utilizar solamente los Arcanos Mayores o la baraja completa, puesto que las primeras veintidós cartas son las que muestran los principios básicos o arquetipos universales, mientras que los Arcanos Menores, divididos en cuatro palos que constan de diez cartas cada uno más las figuras (rey, reina, caballo y sota) aportan detalles que enriquecen la lectura. Igualmente es posible hacer una interpretación sin tener en cuenta la posición de las cartas o valorando si aparecen en posición normal o invertida, como sería más ortodoxo.

La cantidad de aportaciones e interpretaciones simbólicas de las láminas del Tarot prácticamente no tiene fin, cada carta puede estudiarse desde el punto de vista astrológico, numerológico e incluso cabalístico, pues se da la circunstancia de que los Arcanos Mayores coinciden en número con las letras del alfabeto hebreo. De la misma forma, con el tiempo se fueron realizando distintas representaciones hasta el punto de que en la actualidad es posible encontrar Tarots vinculados con casi cualquier tema; a pesar de todo, el Tarot más acorde con la tradición, el más antiguo y el que conserva la iconografía original es solamente el *Tarot de Marsella*, mucho más críptico que otras barajas más modernas, que de algún modo aportan guías para la lectura. Dentro de las creaciones más recientes sin duda la más utilizada es la *Rider-Waite-Smith*, conocido

²²⁷ E. Caslant, *El Tarot de Marsella*, pp. 20-21.

simplemente como *Rider*, que tiene una importancia considerable para la magia moderna puesto que está vinculada con una orden mágica existente hasta el día de hoy, la Goldendawn, y que además añade una modificación en cuanto al orden tradicional de los Arcanos Mayores, al invertir el orden de los Arcanos VIII (La Justicia) y XI (La Fuerza). En otras barajas modernas se han incluido también incluso algunas cartas no existentes originalmente o se ha modificado su denominación.

El Tarot es básicamente un lenguaje, por tanto, sus cartas serían un alfabeto simbólico que es necesario interpretar y que posee sus propias normas, por ejemplo, en cuanto al tiempo, pues no existe en su simbología el tiempo lineal, sino que éste es medido en acontecimientos. De igual manera, y a pesar de que existen diversas formas más o menos antiguas de disponer las cartas para su consulta, la realidad es que en la práctica cualquier combinación puede ser válida si se sabe cómo interpretarla.

En cuanto a su simbología, podemos decir que el Tarot fue objeto de rechazo por parte de la Iglesia por un doble motivo, es decir, no sólo por tratarse de un método de adivinación, sino además porque algunas de sus representaciones tenían una vinculación religiosa, por ejemplo, el Arcano II (La Sacerdotisa o Papisa) o el Arcano V (El Sumo Sacerdote o Papa), lo que fue considerado como un acto de burla hacia las instituciones religiosas. En todo caso, si algo es seguro es que la cartomancia se convirtió desde el momento en que comienza a difundirse el uso de los naipes en una de las formas más populares de adivinación, y que esta afirmación sigue siendo válida, de hecho, hasta la actualidad.

IV. 2. 1. 1. EL FENÓMENO PROFÉTICO: LOS PROFETAS BÍBLICOS

Históricamente hablando, el intermediario por excelencia para dar a conocer el futuro fue el profeta. Dios necesita de un intermediario porque no es viable la comunicación directa con el pueblo, por tanto, debe elegir a un "representante" de ese pueblo para, por un lado, darle a conocer determinados acontecimientos futuros y, por otro, encomendarle una misión. Esas van a ser las características más generales del profeta, aunque dentro del *Antiguo Testamento* encontramos alusiones a diferentes tipos de profetas que son denominados de modos distintos; así tenemos el término *ro'eh* (vidente), *hozeh* (visionario), *its elohim* (hombre de Dios) y por fin propiamente el *nabi* (profeta). Sobre el *ro'eh* se afirma que, en efecto, tiene visiones que le revelan el futuro, mientras que el término *hozeh* es a veces identificado con el anterior y a veces con el de

nabi, y lo único que parece claro al respecto es que tenían también visiones y que se atrevían a llevar su mensaje incluso ante los mismos reyes. Sobre el *its elohim* la opinión general es que más que estar relacionados con la exigencia de la correcta observancia religiosa o con el anuncio de hechos futuros se los vincula principalmente con la realización de milagros. Por último, en cuanto a *nabi* hay que decir que, al igual que algunos de los términos anteriores, no siempre tiene una connotación positiva, pero que en general puede aplicarse a cualquier persona que transmite un mensaje (en algunos casos no habrá de ser necesariamente divino, como por ejemplo en el caso de Aarón, al que se denomina *nabi* de Moisés en Ex 7, 1). La figura del *nabi* puede aparecer en solitario o en grupo (parece ser que la mayoría de las veces se daba en grupo) y las mujeres también podían formar parte de este movimiento.

¿Cuál es el origen de este complejo fenómeno profético reflejado en la *Biblia*? Desde los comienzos de la historia del antiguo Israel siempre se ha empleado el calificativo de profeta para designar a todas aquellas personas que han actuado como mediadores entre Dios y el pueblo, desde Abraham, pasando por los principales representantes del periodo de los jueces, hasta los grupos de profetas o *hebel nebi'im* que aparecen en el relato del libro primero de *Samuel*. Todos parecen ser candidatos aptos al título de profeta, al menos en base a los pocos datos que se poseen en relación a muchos de ellos. Después, desde los comienzos de la monarquía hasta que surgen los llamados profetas escritores en el siglo VIII a.C. se suceden primero una serie de profetas que pueden denominarse casi como "profetas de la corte" por su proximidad a la figura del rey, pese a su actitud crítica, como Gad o Natán, entre otros, y ya alejados de la corte figuras como Ajías o Miqueas ben Yimlá. Después ya encontraremos figuras de la importancia de Elías y Eliseo.

Elías y Eliseo son los primeros profetas que establecen un vínculo con el pueblo y no sólo con el rey. Elías es un profeta itinerante, no asociado a ningún santuario, mientras que Eliseo se destaca principalmente por la realización de milagros y también por su actividad política. En relación con Eliseo hay que hacer mención al movimiento de los *bene nebi'im*, o "hijos de los profetas", de los que se sabe que podían tener cierta relación con santuarios como los de Betel, Jericó y Guilgal y que debían hacer vida comunitaria, viviendo de la caridad pública.

A continuación, cronológicamente hablando, ya en el siglo octavo se desarrolla un fenómeno nuevo dentro de la profecía en Israel, la aparición de los llamados "profetas escritores" o quizá más correctamente "profetas con obra escrita". Se cree que

la razón principal para poner sus obras por escrito pudo ser el hecho de que su mensaje supusiera una absoluta novedad y ruptura con todo lo anterior y, por razones religiosas, se tomase la decisión de poner por escrito dicho mensaje, que vaticinaba un terrible castigo para el pueblo de Israel. El resultado es que el siglo VIII suele ser considerado como el siglo de oro de la profecía de Israel y, en efecto, en él encontramos, en un breve espacio de tiempo, figuras de la talla de Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Entre los profetas que siguieron a estos están Nahum, Sofonías, Habacuc, Jeremías, Ezequiel, Ageo, Zacarías, Joel, Jonás, Malaquías, etc.

IV. 2. 1. 2. ANTECEDENTES EXTRABÍBLICOS

La existencia del fenómeno profético fuera de Israel es un hecho demostrado, de manera que sabemos que no se trata de un caso limitado geográficamente. Sobre la posible influencia del profetismo de otras zonas y religiones sobre el de origen bíblico hay opiniones muy diversas. Durante un tiempo se presentó a Egipto como posible origen de la profecía israelita, pese a que el análisis de los textos egipcios calificados en algún momento como proféticos (*Las profecías de Neferti*, *Las admoniciones de Ipuwer* y *El oasita elocuente*) da como resultado la conclusión de que no parece posible hablar de revelación como tal, además de que también el contenido teológico resulta muy pobre ya que no se encuentra una actitud reformadora ni doctrinal e incluso parecen buscar en último caso el agrado y la recompensa por parte del poder establecido, hasta el punto de que se trata más de textos políticos que religiosos y se pueden considerar, de hecho, falsas profecías, puesto que en realidad, a pesar de recibir esa denominación, están escritas con posterioridad a los acontecimientos que describen simplemente para justificar una serie de situaciones.

En cuanto a Mesopotamia, suele destacarse la escasa información existente con respecto a la profecía y en cambio se hace hincapié más bien en su importante tradición mágica y adivinatoria, sin embargo, hay algunos textos que merecen ser al menos tenidos en cuenta, como *La profecía de Sulgi*, el *Discurso profético de Marduk*, el texto llamado *Un príncipe vendrá*, los *Oráculos dirigidos a Asarhaddón* y el *Sueño oracular dirigido a Asurbanipal*. Con respecto al primero, de nuevo no se puede hablar de un texto profético como tal, no encontramos ninguna revelación por parte de la divinidad a través de un intermediario ni tampoco se puede hablar de predicción sino de "*vaticinia ex eventu*", pero sí hay alguna conexión con la profecía bíblica en cuanto al lenguaje

utilizado en ocasiones. Sobre el segundo texto, puede afirmarse algo parecido, no encontramos como tal la figura del profeta y se trata también de "*vaticinia ex eventu*", mientras que el tercer texto parece en todo caso más próximo a textos apocalípticos, como algunos de los recogidos en el libro de *Daniel*. El cuarto texto, los oráculos, son en total treinta y tres, aunque debieron ser bastantes más originalmente; aparecen en ellos quince profetas, diez mujeres y cinco hombres²²⁸, de los que en la mayoría de los casos se exponen datos tales como su nombre, lugar de residencia y profesión. Los oráculos consisten a menudo en revelaciones espontáneas, aunque a veces también son respuestas a preguntas; la mayor parte de los mismos se dirigen a la familia real y sólo en una ocasión a la población de Asiria. Suelen prometer éxito y bienestar. Por último, el quinto texto es interesante para la profecía bíblica básicamente por las semejanzas literarias, por ejemplo, con los oráculos de salvación.

Con respecto a Mari, se pueden destacar sobre todo tres textos significativos: un mensaje exigiendo un sacrificio, otro mensaje sobre la construcción de una puerta y el oráculo del dios Adad al rey de Kallasu. Lo más significativo de todos ellos es la apariencia de estar describiendo en efecto experiencias místicas y además el hacer referencia a ideas tales como la alianza y la elección asociadas a la intervención divina, aspectos ambos que pueden relacionarse con los profetas del *Antiguo Testamento*. Los puntos comunes serían la importancia de la palabra, la conciencia de ser enviado por la divinidad, la idea de salvación condicionada a la conducta del rey y la relación con la corte. Las diferencias, por el contrario, también son significativas, por una parte la escasa frecuencia con que se da el fenómeno profético en Mari y, por otra, la falta de una auténtica crítica más allá de cuestiones siempre concretas.

Finalmente, habría que referirse a Canaán. La existencia de un profetismo cananeo es reflejada por la propia *Biblia*, donde se hacen alusiones directas a los "falsos profetas" de Baal. Habitualmente, ha sido frecuente el atribuir los orígenes de la profecía extática bíblica a la profecía cananea, si bien también hay opiniones en contra porque es bastante acertado considerar que el fenómeno extático como tal puede ser general y no debe limitarse a una zona o lugar determinado. Existen dos textos que pueden ser útiles, en cualquier caso, para comprender el fenómeno en Canaán y su eventual relación con el desarrollo bíblico, en concreto, *El viaje de Wen-Amón* y la

²²⁸ En este sentido es interesante hacer notar la habitual participación de las mujeres en este fenómeno en cualquier momento y cultura; la explicación puede ser la simple imposibilidad de apartar a las mujeres del fenómeno religioso en general y, por tanto, también del fenómeno místico.

estela de Zakir. El primero muestra la posibilidad de que los monarcas de la zona utilizasen de forma habitual la comunicación con los dioses que profetas y videntes les ofrecían, algo que también harán los reyes de Israel, mientras que el segundo, la estela encontrada en Afis, recoge una invocación del rey Zakir a su dios Baal-Samaim y el oráculo favorable que recibe por medio de videntes y adivinos. Es destacable la idea de la elección del rey por parte del dios y la protección que eso le garantiza, además del hecho de que Baal hable en primera persona, y de nuevo también en este caso la semejanza con los oráculos de salvación.

En definitiva, aunque es razonable la búsqueda de paralelismos entre la profecía israelita y fenómenos similares en otros pueblos de la zona, en último caso muchos autores acaban afirmando la originalidad de la experiencia en Israel sobre todo a partir del siglo VIII a.C.; con anterioridad a ese momento, en los siglos XI y X, es el momento en que es más probable encontrar algunos puntos comunes con otras tradiciones vecinas, especialmente con Mari y Canaán. La peculiaridad de la profecía bíblica, en todo caso, y sus características principales son especialmente importantes ya que su repercusión en el mundo cristiano será duradera, y su influencia igualmente significativa a muchos niveles.

IV. 2. 1. 3. POSIBLE EVOLUCIÓN DEL PROFETISMO

Aunque investigadores como Gerschom Scholem consideren el fenómeno del profetismo al margen de los movimientos místicos posteriores y afirmen que no puede hablarse con total seguridad de la existencia de sociedades organizadas y cerradas de místicos más que a partir de finales de la época del Segundo Templo, lo cierto es que entre las diversas teorías que tratan de explicar los orígenes del género apocalíptico una de las más importantes es la que presenta a dicha literatura apocalíptica como heredera de la profecía en base a ciertos elementos comunes; el planteamiento teológico histórico de tipo lineal con elementos escatológicos y a veces apocalípticos (aunque la apocalíptica traslada el proceso profético final más allá de la historia), algunos aspectos formales similares, por ejemplo, en el uso de metáforas o alegorías (en general, la apocalíptica ya no usa símbolos sino que la imagen misma es el mensaje, deliberadamente críptico), en ambos casos se puede utilizar un lenguaje mitológico (por ejemplo, en el protozacarías), y en los dos géneros aparece la Jerusalén celestial (en Ezequiel, etc). En general, tras la canonización de los libros proféticos y la desaparición

de la profecía como tal, la literatura apocalíptica continuará con los planteamientos escatológicos utilizando un nuevo lenguaje en el que se puede apreciar la influencia, por ejemplo, de la religión persa.

La definición ya clásica de apocalíptica que da Collins como género de literatura de revelación provisto de un marco narrativo en el que dicha revelación es transmitida por medio de un ser sobrehumano a un receptor humano exponiendo una realidad trascendente que es temporal, porque prevé una salvación escatológica, y espacial porque incluye un mundo sobrenatural²²⁹, implica que en la literatura apocalíptica encontramos un mensaje transmitido directamente por Dios, lo que significa que la revelación no se ha cerrado, mientras que el marco narrativo presenta esa revelación mediante visiones o viajes celestes, además de discursos, diálogos, a veces recepción de tablas celestes (como en el caso de Henoc), etc. Otra característica es la presencia de un ángel que acompaña al humano y le explica el mensaje, ese receptor del mensaje suele ser algún personaje especialmente importante (con el consiguiente recurso de la pseudoepigrafía) como Abraham, Henoc o Noé; los autores reales se esconden así para vincular las nuevas experiencias con las pasadas, pretendiendo dar validez al mensaje y al mismo tiempo ofrecer una clave de interpretación, por lo que encontramos la forma de profecía “*ex evento*”, es decir, la explicación de hechos pasados en forma de profecía orientándolos hacia el futuro.

En cuanto al contenido, básicamente es de dos tipos, por una parte temporal, un discurso escatológico marcado en el tiempo por un fin próximo marcado por la intervención divina, y por otra parte, espacial y especulativo en el que se describe el mundo y el universo y se revelan secretos celestes sobre el cosmos, los ángeles, la meteorología, el calendario, la formación del mundo, etc. Un posible tercer tema sería también el ético, la presentación de una cierta doctrina moral.

En líneas generales la vinculación del género apocalíptico con el profetismo es perfectamente posible. En la literatura apocalíptica aparecen ideas de carácter específicamente místico y reservadas a los elegidos. La sabiduría esotérica que contienen estos libros trata no sólo de la revelación del final de los tiempos sino también de la estructura del mundo superior y de sus moradores, además de revelaciones sobre el Trono de Gloria y quien lo ocupa. Los misterios del Trono, que son en la apocalíptica un tema destacado, marcarán el comienzo del movimiento de la mística de la *Merkabah*

²²⁹ C. Bedriñán, “Apocalipsis, una comunidad que resiste al Imperio”, www.ofs-rgb2.com.ar/formacion/Sitioinfo/Est/Teo/Ap.doc, p. 37.

(hay que señalar aquí la especial importancia del libro de *Ezequiel* y en especial del capítulo primero) y la literatura de *hekalot*. A partir de estas ideas, que suponen ya un avance considerable, se desarrollará todo el misticismo judío posterior. Su origen más remoto puede encontrarse, por tanto, en el profetismo. A todo ello regresaremos de nuevo más adelante al tratar el *Liber Razielis* alfonsí.

IV. 2. 1. 4. EL FENÓMENO MÍSTICO Y EL PROFETISMO

Los profetas son básicamente hombres y mujeres que se comunican con Dios. Unos lo hacen por medio de visiones, otros "escuchan" la palabra divina, otros reciben mensajes durante el sueño, otros se provocan a sí mismos experiencias extáticas y estados alterados de conciencia que les permitan acceder a otros planos y algunos de ellos afirman incluso haber "visto" a Dios. Esencialmente, y en sus diferentes grados, eso es también la mística.

A menudo los místicos comienzan a desarrollar sus capacidades en este terreno después de haber experimentado probablemente no una sino varias veces alguna de las experiencias que llamamos místicas. Seguramente, el temor es la primera reacción natural ante algo tan desconcertante e incontrolable, pero ante la repetición del fenómeno se llega a un punto en que ya no es posible seguir ignorándolo. En ese momento se presentan varias posibilidades, muchos místicos se limitan a seguir experimentando sus visiones, que casi siempre van acompañadas de algunas secuelas físicas, otros dan el paso de poner por escrito sus visiones o los mensajes a los que hayan tenido acceso, otros deciden dar un paso más allá y llegar a provocar ellos mismos ese tipo de experiencias (la búsqueda del éxtasis, sin embargo, es peligrosa, en realidad se trata de uno de los grados más bajos del ascenso del alma hacia Dios y entenderlo como una meta en sí misma es un error que muchos han cometido; según los sufíes, la experiencia del éxtasis es adecuada sólo en un determinado momento y durante un cierto tiempo, superada esa etapa debe pasarse a otra fase o de lo contrario se habrá detenido el proceso de autotransformación). A partir de aquí existen todo tipo de posibilidades, pero el desarrollo lógico del fenómeno lleva a la formación de grupos o círculos místicos en los que uno o varios maestros enseñan y guían a un número siempre reducido de discípulos a llevar a cabo bajo un cuidadoso control una serie de experiencias que tienen por objeto, según los casos, la contemplación (figurada) de la

divinidad, el conocimiento de los misterios del universo, el descubrimiento de secretos de todo tipo o sencillamente el desarrollo personal.

Asociado a todos estos procesos, que tienen un desarrollo lento y necesariamente prolongado en el tiempo y que implican también un cierto riesgo y una prueba continua, está el tema del poder que puede adquirirse por medio de determinadas prácticas; la vinculación con la magia es siempre inevitable, mientras que en el contexto religioso se utiliza el término "milagro". Según la opinión de algunos es el poder de Dios el que actúa a través de su mediador; según otros eso es posible porque la persona elegida ha desarrollado plenamente tanto sus cualidades físicas como las mentales y espirituales, y así son capaces de llevar a cabo acciones que a las personas menos desarrolladas en este sentido no les es posible comprender.

A menudo en el momento de su vocación los profetas bíblicos tienen como primera reacción la intención de rechazar su misión y para ello utilizan todo tipo de excusas, aunque profetas como Natán, Gad, Ajías de Siloh, Elías o Miqueas ben Yimlá no hacen ninguna alusión a su vocación y otros, como Eliseo, la reciben por medio de otra persona (en su caso Elías, su maestro) o hacen sólo una vaga alusión a ese momento, como es el caso de Amós. Expresamente sólo se conocen los relatos de vocación de Isaías, Jeremías y Ezequiel; el primero alega en un primer momento su condición de "hombre de labios impuros", Jeremías aduce que no sabe hablar y su temprana edad y Ezequiel está convencido de antemano de que no va a ser escuchado. Esta reticencia es común a la mayoría de los místicos de cualquier época y lugar. Pero tanto ellos como todos los demás profetas acaban aceptando más o menos rápidamente la misión que les es encomendada. La vocación, por otra parte, es sólo el comienzo, a la llamada inicial y el descubrimiento de haber sido elegido por Dios sigue la comprensión de que la vida del profeta debe cambiar radicalmente y de que ya nunca volverá a ser igual. Una vez que se acepta y se inicia la misión encomendada ya no hay vuelta atrás, la única opción es seguir adelante y afrontar las consecuencias de la elección divina. Porque ser elegidos por Dios no hará la vida de los profetas más sencilla ni más feliz sino justamente lo contrario; esa elección los separará del resto del pueblo, los hará diferentes a los demás, les situará muchas veces en contra de la autoridad y a nivel personal supondrá una evolución y un aprendizaje, pero también una prueba continua que en muchos momentos será de extrema dureza. Esta idea de que los elegidos por Dios alcanzan un cierto estado de gracia sólo después de haber padecido grandes sufrimientos aparece, de hecho, en la mayoría de las tradiciones místicas.

Acerca del modo en que los profetas se comunican con Dios hay varias formas diferentes, siendo las principales la palabra y las visiones. En cuanto a las visiones pueden ser de muchos tipos, en ellas pueden aparecer personajes celestes y terrestres, el lugar puede ser desde la corte celeste hasta lugares concretos y reales o ficticios y simbólicos, o incluso pueden no situarse en ningún escenario, además lo contemplado en la visión puede ser de muy diversa naturaleza, terrenal, celestial, animado, inanimado, y también puede ser de interpretación literal o simbólica. Las visiones pueden ir acompañadas de palabras, el elemento auditivo es a veces incluso la parte más significativa de la visión, pueden referirse a un futuro inmediato o lejano y pueden tener como finalidad transmitir un mensaje de condena o bien de salvación.

Desde un punto de vista psicológico, se suele distinguir entre visiones extáticas, es decir, aquellas que se producen durante el trance o éxtasis, lo que en la Edad Media se denominaba a veces muy gráficamente como "salida de mente" (estas visiones pueden ser a su vez pictóricas, cuando simplemente se ven figuras u objetos, o dramáticas, en las que aparecen personajes que actúan); un segundo tipo serían las percepciones simbólicas, que tienen una base real, pero interpretada simbólicamente como reflejo de una realidad superior, y, por último, las visiones literarias que se producen no exactamente durante un estado de trance sino en un estado de exaltación que da como resultado más que una visión como tal, un oráculo.

En cuanto a la palabra, es la fórmula por excelencia de transmisión del mensaje divino y lo más importante a este respecto es siempre dejar claro que se trata de la palabra de Dios, no la del profeta, y de hecho todos los profetas bíblicos insisten mucho más en la palabra recibida que en el modo de tener acceso a ella o en las consecuencias personales del fenómeno. Las palabras de Dios pueden suponer una orden, una crítica, un consuelo; pueden estar dirigidas al propio profeta o a otros; pueden, de nuevo, referirse a acontecimientos más o menos próximos en el tiempo, etc.

Acerca del discutido fenómeno del éxtasis, cuando se establece la diferencia entre los primeros profetas, a los que hay acuerdo en calificar de extáticos, y los posteriores, las grandes figuras de la profecía bíblica y los llamados profetas escritores, es posible que se estén cometiendo al menos dos errores; por una parte el deseo de presentar a las figuras de mayor relevancia como individuos aislados y excepcionales sin conexión con lo anterior y, por otra, el considerar que puede ser imprescindible el estado de trance o de éxtasis para entrar en comunicación directa con Dios, cuando en realidad se puede producir también, incluidas las visiones, sin ir acompañadas

necesariamente de una pérdida de conciencia. La gran importancia de los profetas escritores hizo aconsejable presentarlos desde una mayor dignidad, es conveniente imaginarlos como fieles servidores de Dios que transmiten su mensaje de manera coherente y en absoluto arrebatados por una fuerza que no pueden controlar y esto es así precisamente por la importancia y novedad implícitas en ese mensaje que les lleva incluso a ellos mismos a tratar de diferenciarse de profetas anteriores; es posible, y hasta probable, que en efecto su condición fuese diferente, aunque seguramente no serían menos sinceros si experimentasen en algunos momentos estados mentales especiales, fueran o no extáticos. Lo esencial en definitiva es la veracidad de su experiencia y, por supuesto, su mensaje. Pero hay alusiones curiosas en los propios libros proféticos que inducen a pensar que a este respecto quizá no se ha transmitido todo lo que pudo haber tenido lugar, por ejemplo, en 1 Re 18,42-46 se presenta a Elías encorvado y con la cabeza entre las rodillas mientras reza (posición que, unida a la recitación de himnos de carácter extático, era utilizada para provocar estados alterados de conciencia ya entre los primeros místicos de la *Merkabah*, de los que hablaremos); de Eliseo se cuenta en 2 Re 3,14-19 que tiene una visión "mientras el músico tañía" (siendo la música un método habitual para inducir experiencias místicas, vaya o no acompañada de la danza, como ocurre, por poner un solo ejemplo, en algunas órdenes sufíes); por último, en Is 21, 1-10 encontramos lo siguiente: "Al verlo, mis entrañas están con espasmos, me agarran angustias de parturienta; me agobia oírlo, me espanta el mirarlo, se me turba la mente, el terror me sobrecoge", que podemos comparar con la siguiente explicación: "Durante un tiempo no podía ver luz alguna por una niebla que tenía en los ojos, y un peso me oprimía el cuerpo de modo que no podía levantarme y yacía con tremendos dolores", que son palabras de Hildegard von Bingen, monja germana que vivió entre 1098 y 1179, y que siguen a la descripción de una de sus visiones²³⁰.

En definitiva se trata de relatos que narran, entre otras cosas, experiencias de carácter plenamente místico con el añadido de haber sido contadas además por medio de una forma literaria de gran calidad y fuerza descriptiva. A este respecto debe comentarse la habitual afirmación de que es extremadamente difícil poner por escrito determinado tipo de material, afirmación que es indudablemente cierta puesto que el mundo al que nos trasladan las visiones no es un ámbito que sea fácilmente descriptible, en este sentido se puede decir que esta ha sido la razón, o tal vez excusa en algunas

²³⁰ V. Cirlot (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Siruela, Madrid, 1997, p. 15.

ocasiones, esgrimida muchas veces por místicos de todas las épocas para no ser demasiado explícitos en sus comentarios. Lo cierto es que los libros proféticos de la *Biblia* sí nos ofrecen en ocasiones descripciones muy detalladas y que incluso se destacan por este motivo, como puede ser el relato ya citado con anterioridad del capítulo primero del libro de *Ezequiel*. Se puede decir que, dejando al margen otras cuestiones, al menos en este aspecto, y además de por su calidad literaria, el fenómeno profético en Israel llegó a adquirir unas características que le otorgan un gran interés y le sitúan en una posición especialmente destacable, que sería heredada por el mundo cristiano.

IV. 2. 1. 5. EL PROFETA: UN MÍSTICO CON UNA MISIÓN

¿Cuál es la causa, en definitiva, de que a determinadas personas que viven experiencias claramente místicas se les otorgue el calificativo específico de profetas y no simplemente iluminados o incluso videntes y adivinos? La respuesta se halla sin duda en la existencia de una misión vinculada a la transmisión de un mensaje que hace alusión a un futuro más o menos próximo. Además de tener una experiencia de Dios diferente a la del resto del pueblo, reciben la orden de transmitir una serie de mensajes y de llevar a cabo determinadas acciones, que suelen considerarse simbólicas, con la finalidad de transmitir la palabra divina; es la necesidad de llevar a cabo esa misión lo que caracteriza al profeta y, de hecho, en los libros proféticos es prácticamente lo único que se recoge. Sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que la actividad personal de los profetas se redujera a sus apariciones públicas o a los acontecimientos que se han puesto por escrito; en cierta medida apoyaría esta idea la existencia de grupos de discípulos, ya que ¿cuál puede ser la razón de su existencia a menos que recibieran enseñanza o instrucción de algún tipo dentro de esa pequeña comunidad? Es posible que determinadas actividades realizadas en el seno de estos grupos no quedasen reflejadas en su momento en fuentes que hoy pudieran dárnoslas a conocer, algo que no resulta extraño si recordamos que por expreso deseo de los interesados esta clase de actividades muy a menudo no trasciende al exterior; determinadas cuestiones no son aptas para todo el mundo, sólo unas pocas personas, los iniciados, pueden tener acceso a ellas y por lo tanto se impone el secretismo, básicamente por una cuestión de prudencia, premisa que se repite en todas las épocas y tradiciones en este tipo de disciplinas.

Por otra parte, el concepto de misión también es interesante. Los profetas tienen siempre una misión muy concreta, un mensaje que transmitir, una denuncia que realizar; pero a otro nivel el concepto de misión está siempre presente en toda tradición mística, la elección por parte de Dios está necesariamente motivada por algo y, en último caso, la transmisión de esa misma tradición es también una misión para quienes entran en contacto con ella²³¹.

En relación con la cuestión, importante por lo demás, de si los relatos recogidos en los libros proféticos son reales o una simple creación literaria, en definitiva desde este punto de vista carece de relevancia porque las experiencias que dejan entrever son tan similares a otras que calificamos sin dudar como místicas que resulta de poca importancia si se trata de experiencias relatadas por sus protagonistas reales o tomadas de una tradición previa. La finalidad de los libros proféticos es clara y en ellos encontramos muchas alusiones más o menos simbólicas a la situación que se pretende denunciar o al mensaje que se quiere transmitir, pero la mención a otras experiencias y realidades también aparece en muchas ocasiones de manera suficientemente obvia como para que pueda ser ignorada.

Cuando siglos después, en 1271, Abraham Abulafia se consideró a sí mismo un nuevo profeta y tuvo visiones que le embarcaron en su propia misión, presentarse ante el Papa en nombre de todos los judíos, él mismo comparó dicha misión y su posición ante sus contemporáneos con la del profeta Isaías. El relato que hace de su vocación nos recuerda otras muchas narraciones de este tipo: "Me llamó por mi nombre: Abraham, Abraham. Y yo dije: Heme aquí. Me enseñó la verdadera vía, me despertó como se despierta a un hombre de su sueño para que compusiera una obra nueva como la que hasta entonces no se había compuesto. Dominé mi voluntad y osé llegar a lugares que estaban más allá de mi alcance..."²³². Dejando al margen la controvertida personalidad del cabalista español, su visión más o menos acertada o peculiar de la profecía y su probable deseo de vincularse con la tradición anterior, lo cierto es que nos devuelve nuevamente a la memoria una serie de experiencias que, se produzcan en el lugar en el que se produzcan y reciban el nombre que reciban, están demostrando que el deseo de

²³¹ Se recomienda de nuevo en relación con esta cuestión el ya mencionado anteriormente *Mahoma y el Corán: biografía crítica del profeta y estudio y versión de su mensaje*, de Rafael Cansinos Assens. Para un enfoque de otro tipo puede consultarse también *Los engarces de la sabiduría* de Ibn Arabi, Editorial Edef, Madrid, 2009.

²³² G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 152.

una comunicación directa entre el ser humano y la divinidad es inevitablemente atemporal.

IV. 2. 1. 6. PROFETISMO ISLÁMICO

El fenómeno del profetismo en el mundo islámico es peculiar en muchos aspectos, básicamente porque se centra en un único libro, el *Corán*, que recoge las revelaciones transmitidas de forma oral a través del arcángel Gabriel a Mahoma a lo largo de los veintidós años transcurridos entre el 610 y el ocho de julio del año 632, es decir, la fecha de la muerte del profeta. El *Corán* está compuesto por ciento catorce suras (apartados o capítulos) y un total de 6.252 versículos; tras la muerte de Mahoma se elaboró una primera compilación que sería revisada posteriormente de manera que el texto no se apartase en ningún caso del original. El texto primitivo se conserva así inalterable hasta el día de hoy, como también ocurre en el caso de la *Biblia* hebrea, que ha sido escrupulosamente conservada, no experimentando ninguna variación a lo largo del tiempo.

La revelación contenida en el *Corán* consiste básicamente en leyes y preceptos para la vida de la comunidad, además de recoger lo ocurrido a los profetas precedentes en forma de símiles y narraciones. Las profecías del *Corán* son de tres tipos: signos generales que aparecen dependiendo de la situación y que se repiten siempre, profecías acerca de acontecimientos que tuvieron lugar en vida del profeta Mahoma, y profecías acerca de la etapa posterior a la muerte del profeta hasta el fin de los tiempos cuando tendrá lugar la llegada del *Mahdi* (“el que es guiado”, líder de los musulmanes profetizado por Mahoma para el fin de los tiempos) y la segunda venida de Jesús²³³. Además, aparece descrito el cumplimiento de las profecías hechas por los profetas anteriores²³⁴.

Con respecto a la mencionada segunda venida de Jesús, los musulmanes creen que ascendió vivo al cielo y que algún día volverá para fundar una nueva tierra y un nuevo cielo, aunque esto no significa que se trate del mismo profeta sino de otro con su mismo poder y su misma misión, según opiniones como la de Hübsch; esta cuestión es significativa puesto que en el Islam se acepta esta segunda venida de Jesús, pero

²³³ El proceso se iniciaría con la venida del *Mahdi*, tras el cual vendrá el *Dajjal* (o Anticristo) y después la segunda venida de Jesús.

²³⁴ A. Hübsch, *Los profetas del Islam*, p. 53.

especificando que en cualquier caso Mahoma es el *Khatam Nabiyyeen* (el Sello de los Profetas).

Sin embargo, a pesar de la afirmación de que Mahoma es el último profeta, dentro del Islam también puede destacarse la relación de los sufíes con la profecía, puesto que entre sus características se encuentran precisamente la capacidad para realizar milagros y el don de la profecía, aunque éste se limita en este caso a su entorno inmediato. La búsqueda sufí es una búsqueda de carácter espiritual, pero al igual que los místicos de cualquier otra religión, el perfeccionamiento y las prácticas ascéticas conllevan el desarrollo de determinadas capacidades, que en este caso son sólo una consecuencia, mientras que en el caso de los magos, por ejemplo, serán el objetivo principal.

Algunas de las prácticas sufíes se centran en el uso de la música y la danza, como es el caso quizá más conocido de los llamados derviches giróvagos, aunque existen igualmente tariqas (órdenes o grupos sufíes) que se alejan de ese tipo de experiencias por considerar que su finalidad es únicamente alcanzar el éxtasis o un estado alterado de conciencia.

Con respecto a la capacidad de realizar milagros, básicamente se trata en la mayor parte de los casos de curación de enfermedades, bilocación o don de la adivinación; estas características las encontramos presentes en muchas de las biografías de santos de las distintas religiones. Se trata éste de un fenómeno complejo y que requeriría un análisis mucho más extenso, pero si nos limitamos aquí a recoger la definición del término milagro tal y como lo presenta la R.A.E. en sus dos y más generales acepciones encontramos lo siguiente:

Milagro

(De *miraglo*)

1. m. Hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a intervención sobrenatural de origen divino.
2. m. Suceso o cosa rara, extraordinaria y maravillosa.

Esta definición de milagro es, como vemos, aplicable también a los actos de magia que se pueden realizar siguiendo las indicaciones de muchos de los grimorios, textos o inscripciones de contenido mágico que se han conservado desde los inicios de la historia. De esta forma queda patente el hecho de que desde sus mismos inicios la humanidad ha establecido un vínculo entre su divinidad o divinidades, los fenómenos

naturales fácilmente observables y su propia capacidad de intermediación entre el mundo sobrenatural y el plano físico.

Se puede decir, además, hoy en día que incluso algunas de las ideas surgidas a lo largo del tiempo a raíz de estas observaciones y experiencias han sido, de hecho, corroboradas después por la ciencia²³⁵, demostrando el lugar importante que han tenido a muchos niveles para el desarrollo humano. Este sería ya motivo por sí solo para considerar relevantes las enseñanzas de las llamadas tradiciones herméticas que han llegado hasta nosotros.

V. LOS LIBROS DE ASTROMAGIA ALFONSÍES

La posible existencia de una escuela esotérica en Toledo paralela a la conocida como de los traductores, heredera de las tradiciones descritas, de índole netamente mágica y vinculada a Alfonso X es, como resulta lógico pensar, indemostrable; la propia práctica mágica exige silencio a sus conocedores, y más aún en épocas en las que de ello podía depender el prestigio social, cuando no la propia supervivencia.

Pero la existencia de los libros dedicados a estas disciplinas quizá sea una prueba de su realidad histórica en mayor o menor medida, dado que se trata de obras que tenían una clara finalidad práctica y que no son simples curiosidades o pasatiempo de eruditos, sino que el tiempo y el trabajo dedicados a su producción debía estar justificado por la importancia práctica de su contenido.

No se puede ignorar, además, el hecho de que el interés mostrado por Alfonso X en estas cuestiones, en contraste con su indiferencia ante los temas filosófico-teológicos, siempre fue criticado y mal visto ya en su momento por parte fundamentalmente de los círculos eclesiásticos.

Tampoco se trata, en realidad, de un caso aislado entre los monarcas europeos de distintas épocas, puesto que otros reyes como Enrique III, Carlos IX, Enrique IV, Luis XIV, Maximiliano II o el propio Felipe II, que poseía una colección de libros de magia y ocultismo considerable, o bien practicaban o bien recurrían a estas artes de manera bastante habitual.

²³⁵ También la magia moderna estudia con interés los descubrimientos, por ejemplo, de la física cuántica, puesto que dicha disciplina está demostrando científicamente algunas de las teorías que desde el ámbito esotérico han sido defendidas y consideradas válidas desde mucho tiempo atrás.

La escuela de traductores era, además, el lugar más indicado para el estudio y la práctica mágica, puesto que este tipo de disciplinas estaban restringidas por su misma naturaleza a una élite intelectual que dominaba la lectura y la escritura, así como conceptos filosóficos y términos en lengua latina, griega o hebrea. Con estas premisas es lógico pensar que los conocimientos mágicos estaban al alcance solamente de un reducido círculo de eruditos con una formación cultural superior.

Sin embargo, es necesario hacer una puntualización acerca del término *nigromancia*. Como tal, la definición que nos da la R.A.E. es la siguiente: (De necromancia, alterado por etim. pop. por negro).

1. f. Práctica supersticiosa que pretende adivinar el futuro invocando a los muertos.

2. f. coloq. Magia negra o diabólica.

En este sentido de práctica relacionada con los muertos, por una parte, y de arte vinculada al diablo o a los demonios, por otra, es evidente que no será posible encontrar verdaderas evidencias ni en el ámbito de la escuela de Toledo ni en ningún otro. Al margen de la realidad de estas prácticas, que sí están documentadas con textos que avalan cuando menos su estudio, es de suponer que en un contexto hostil en el que cualquier campo ajeno a la más pura ortodoxia religiosa es considerado sospechoso y hasta herético, doctrinas tan distantes de la nigromancia como puedan ser la llamada alta magia o la astrología sean englobadas bajo esa común denominación de nigromancia con la intención evidente de desprestigiarlas y de hacerlas altamente temibles a los ojos de la mayor parte de la población.

El planteamiento de la Iglesia era que, dado que se consideraba imposible que los muertos volvieran a la vida mediante conjuros, necesariamente eran demonios los que acudían a la llamada del nigromante, en forma humana o animando cuerpos de difuntos. La nigromancia estaría relacionada, por tanto, con la *goetia* o *goecia*, que es la magia que se realiza invocando a espíritus malévolos o demoníacos, a diferencia de la *teurgia* que se practica invocando a ángeles o espíritus buenos.

La Iglesia nunca estuvo interesada en la difusión de corrientes que, al margen de tener un origen no cristiano, suponían una forma distinta de entender la espiritualidad, la religión y hasta el concepto mismo de Dios, por no hablar de la imagen del propio ser humano, con la consiguiente pérdida de poder e influencia que esa circunstancia conllevaría. Aunque se da la paradoja, no obstante, de que la mayoría de los practicantes

de artes mágicas a lo largo de toda la Edad Media, y todavía en un porcentaje considerable en épocas posteriores, eran precisamente clérigos.

El interés del pueblo por cuestiones relacionadas con esas enseñanzas que sí eran de difusión más popular hacía necesario poner coto a su posible repercusión y la forma elegida para ello fue la acusación de herejía y la persecución sistemática, que en el momento histórico en el que confluyeron las circunstancias adecuadas dio lugar a la locura general de la “caza de brujas”.

En la época y en la corte de Alfonso X, sin embargo, esta realidad aún estaba muy lejana, y al amparo de la protección real era posible estudiar y difundir los saberes procedentes de otras culturas y tradiciones religiosas. La figura del rey en este sentido es fundamental para entender el fenómeno de las traducciones de determinados textos. A don Alfonso se le ha presentado siempre como el protector de las ciencias y las letras y es por ello por lo que ocupa un lugar preferente en la historia cultural de nuestro país, es decir, el calificativo de “sabio” es el que se ha mantenido con el paso del tiempo olvidando ese otro de “astrólogo” con el que también se le conoció en su época.

Pero, ¿podemos considerar de algún modo a Alfonso X un mago? Sabemos que mandó traducir la obra denominada *Picatrix* para su propio uso, y sabemos que se trata de un libro de magia que se convirtió en uno de los principales referentes en cuanto a literatura mágica a partir del siglo XV (no se conservan manuscritos anteriores, lo cual hace pensar que la intención en el momento de realizar la traducción alfonsí nunca fue su difusión general).

La posesión de un libro de tales características con una finalidad puramente erudita o de estudio entra en clara contradicción con su propia naturaleza, puesto que uno de los principios herméticos afirma que la posesión del conocimiento, si no va acompañada por una manifestación y expresión en la práctica y en la obra, es lo mismo que enterrar metales preciosos, es decir, algo vano e inútil; por tanto, el conocimiento debe ser empleado.

En cualquier caso, lo que es un hecho es el interés mostrado por el rey ante estas materias y la prueba indiscutible de ello son los libros que nos legó y que se pueden estudiar agrupando, por una parte, el *Picatrix*, como exponente de la literatura mágica como tal, a continuación el *Liber Razielis*, por su relación con la Cábala, seguidamente un libro vinculado, entre otras disciplinas, con la alquimia, el *Lapidario*, y, por último, los distintos libros dedicados a la astrología.

V. 1. EL PICATRIX

En 1256 Alfonso X mandó traducir del árabe al castellano el *Ghayat al-hakim*, un tratado de magia talismánica conocido como *La meta del sabio* y atribuida por Ibn Jaldún en su *Muqaddima* al matemático hispanoárabe Ibn Ahmad al-Magriti (nacido en Madrid en torno al 1005/1008). Esta traducción castellana se perdió, pero la latina, el *Liber Picatrix*, se difundió por todo Occidente y alcanzó un notable éxito entre los siglos XV y XVIII.

El auténtico título de la obra es *El fin del sabio y el mejor de los medios para avanzar*, siendo en principio la denominación de *Picatrix* una deformación del nombre del traductor latino del texto, aunque no faltan otras posibles interpretaciones al respecto. Por otra parte, la atribución de la redacción al “Madrileño” parece hoy poco acertada dado que este autor murió en la primera década del siglo XI y actualmente se considera que el *Picatrix* pudo ser escrito a mediados de ese siglo o comienzos del XII²³⁶.

Se desconoce el momento en que fue traducido al latín, aunque es de suponer que fue en fecha tardía puesto que, como ya se mencionó previamente, no existen manuscritos anteriores al siglo XV ni la obra aparece citada por autores medievales. En cuanto al traductor de la versión surgida del *scriptorium* alfonsí, se cree que debió tratarse de Yehudah ben Moshe ha-Kohen, uno de los principales traductores del rey.

Jaime Ferreiro afirma que el hecho de que la obra estuviese destinada al uso particular de Alfonso X justifica su escasa publicidad y difusión; en cualquier caso la primera noticia conocida que tenemos del libro es de 1456, fecha en la que Johann Hartlieb, médico de la corte de Baviera, lo define como un libro de nigromancia, altamente peligroso por su contenido, compilado “para un rey de España por un doctor de alta reputación”²³⁷.

El *Picatrix* es un manuscrito que aúna tradiciones orientales y clásicas con las musulmanas. La obra original está escrita en árabe literario y es un manual de iniciación a la magia que se basa en tres procedimientos básicos; la astronomía, los filtros y las prácticas de magia simbólica. Se consideró durante mucho tiempo el manual de magia por excelencia y será citado con frecuencia en obras posteriores.

²³⁶ Otras opiniones, como la de Maribel Fierro, apuntan a que el verdadero autor de la obra podría haber sido Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (906-964), pero por una cuestión de fechas se trata de una afirmación igualmente discutible.

²³⁷ J. Ferreiro Alemparte, “La escuela de nigromancia de Toledo”, p. 266.

Las coincidencias existentes entre este tratado mágico, el libro tercero del *Lapidario* y el *Libro de las formas et imágenes* unen dichas obras alfonsíes con la tradición hermética, que se remonta hasta textos siríacos y griegos del *Corpus hermeticum*, colección de textos de una doctrina secreta de los siglos II-III, que surgió en ambientes helenístico-egipcios, y de la que hablaremos más adelante.

La tradición mágica en la que se inserta el libro se remonta a los inicios de la historia, a los pueblos de la antigua Mesopotamia, y después a la antigüedad clásica, y siempre se mantuvo a medio camino entre la religión y la ciencia, partiendo de la idea fundamental de que existe en la naturaleza un orden y unas leyes, y que el conocimiento de las mismas posibilita la intervención del mago en lo que sería el curso natural de los acontecimientos.

La magia, por tanto, y manteniendo la definición que ha pervivido, consiste en producir cambios en la realidad de acuerdo a la voluntad del mago; para ello se puede recurrir a la *teurgia*, que basa sus prácticas en la invocación de poderes superiores, como los ángeles, o a la *goetia* (*ars goetia* o *goecia*), que supone la implicación de las fuerzas oscuras, los demonios. A partir de la Edad Media, con el creciente poder de la Iglesia, toda práctica mágica, del tipo que fuere, comienza a ser demonizada y considerada maléfica.

Recordemos que hasta muy avanzado el siglo XIII la Iglesia no consideraba el uso de la magia como un delito con repercusiones sociales, sino como un pecado contra la singularidad y unicidad del Dios de los cristianos, es decir, se prohibía porque se consideraba un acto de idolatría, pero todavía nos encontramos ante una jurisprudencia poco uniforme y relativamente benigna. El paso del siglo XIII al XIV marcará el cambio hacia una postura mucho más beligerante, aunque ya a partir de 1230 comienza en Europa el proceso de persecución, que se generalizaría más adelante, con la desaparición definitiva de los cátaros²³⁸.

En el IV Concilio de Letrán (1215-1216) se refuerza, por una parte, la segregación de los judíos y se obliga a los obispos, por otra, a perseguir y castigar las herejías dentro de su diócesis. En cuanto a la identificación de la magia con la brujería, con sus connotaciones de pacto activo con el diablo, se desarrolla especialmente a lo largo del siglo XV.

²³⁸ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, pp. 116-118.

En lo relativo a la composición del *Picatrix*, podemos decir que la estructura de cada uno de los cuatro tratados que componen el libro es la misma; primero una introducción filosófica y a continuación un catálogo de actuaciones prácticas, que en los primeros tratados quedan supeditadas al elemento teórico, pero después se convierten en lo más destacado. Detrás del *Picatrix* se oculta la pretensión de escribir una especie de historia o compendio universal de magia talismánica, aunque el excesivo material recopilado convierte la obra en un tratado más o menos ambicioso y deudor de diversas tradiciones.

La premisa básica del texto, que fundamenta todo su contenido, es que si los astros son capaces de transmitir al mundo las formas primordiales celestes de las cosas, entonces el mago debe procurar que una de las formas deseadas por él se imprima en el momento justo y en el lugar adecuado de la materia²³⁹.

Lo que es innegable es que la influencia de la obra fue enorme, especialmente en autores renacentistas como Ficino, Pico de la Mirandola o Cornelio Agrippa, gracias a que es uno de los más completos tratados de magia conservados. Desvela todo tipo de fórmulas así como una lista de imágenes mágicas con su modo de empleo, presentando a Hermes Trismegisto como su inventor.

Trata de las simpatías entre las plantas, las piedras, los animales, los planetas y sobre cómo utilizarlos para fines mágicos. Los diversos talismanes y procedimientos descritos tienen distintas finalidades, existiendo fórmulas adecuadas para prácticamente cualquier propósito.

La idea de fondo que subyace tras la obra es que el cosmos se compone de tres mundos que serían la materia, el espíritu y el intelecto; el sistema mágico transmitido por el *Picatrix* consiste en captar y después guiar el influjo del espíritu de un astro hacia la materia por medio de talismanes, por lo tanto el procedimiento a seguir es grabar las imágenes de las estrellas en el soporte adecuado o emplear sustancias e invocaciones que les sean afines.

Los cuatro libros que lo componen están organizados de la siguiente forma; los libros I y II enuncian oraciones y promesas de revelaciones junto con un enfoque filosófico relativo a la disposición de la naturaleza, además de tratar sobre el arte de la fabricación talismánica en la que se incluye una lista de imágenes que pueden figurar en

²³⁹ Ibídem, p. 279.

los talismanes correspondiente a los planetas y a los treinta y seis decanatos unidos en torno a su signo zodiacal respectivo.

El libro III trata de las piedras, de las plantas, los animales y otros elementos que corresponden a los diferentes planetas y signos a fin de saber cómo invocar a los espíritus de los planetas; el libro IV está dedicado a los saberes transmitidos por determinados pueblos.

La actitud del autor de la obra, el denominado Pseudo Maslama el Madrileño, oscila desde el principio entre la crítica hacia quienes han sido avaros y mezquinos en cuanto a la codificación de una enseñanza considerada peligrosa y que se pretende, por tanto, mantener alejada de aquellos que no son considerados sabios, y las continuas exhortaciones al lector para que considere los riesgos de referir determinados conocimientos a aquellos que no están preparados para recibirlos. En este sentido, muestra su intención de revelar la llamada magia natural “sin avaricia ni ocultamientos”, pero en la práctica confía en el hecho de que a su obra sólo tengan acceso aquellos alumnos que por su propia naturaleza sean aptos para entenderla y hacer un buen uso de ella.

Los cuatro tratados en los que está dividido el libro se centran, en consecuencia, en el estudio de los planetas, en los modelos astronómicos y sus obras, en la participación de los astros en los tres reinos de la manifestación y en la magia de algunos pueblos cuya fama en estas cuestiones es especialmente significativa, como los hindúes, los kurdos o los nabateos.

El primer tratado, dividido en siete capítulos, se inicia con un planteamiento puramente filosófico acerca del origen de las causas, para pasar después a definir la magia como la disciplina que estudia las causas ocultas a la razón y sus dos tipos, teórica y práctica.

La magia teórica se centra en el conocimiento de las posiciones de las estrellas fijas, mientras que la práctica estudia los tres reinos y las fuerzas que los planetas propagan en ellos, siendo los filtros la mejor especie de magia práctica, y la mejor especie de la magia teórica, la palabra.

A continuación se detallan las posiciones de los planetas, los efectos de la Luna y sus veintidós mansiones, según los hindúes, la descripción de las mismas y los talismanes que se pueden hacer en cada una de ellas, de carácter tanto benéfico como maléfico.

Los talismanes que se describen de manera concreta tienen como fundamento el que se construyen a partir de las características celestes y es condición imprescindible para su éxito que el artífice concentre la atención en su obra y que depure su voluntad para ligar en sí las fuerzas anímicas y las fuerzas celestes²⁴⁰.

Seguidamente encontramos citas de Platón y Aristóteles, del *Tratado de los Talismanes* de Zabit ben Curra y de las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza. En todas estas referencias no se hacen en ningún momento consideraciones morales al respecto de lo que se suele definir como magia blanca o negra, simplemente por medio de los talismanes se puede lograr casi cualquier cosa y para ello basta con que las esencias de dichos talismanes sean similares a aquello que necesita la obra perseguida, sea buena o mala.

Los últimos dos capítulos del tratado definen al ser humano como un microcosmos perfecto paralelo al macrocosmos y, por tanto, revelan su importancia en el mundo frente al resto de la creación, y concluyen con una exposición sobre las jerarquías de las criaturas.

En el segundo tratado el autor cita a Ptolomeo para reflexionar acerca de la necesidad de dominar todas las ciencias de la filosofía (matemáticas, cosmología y metafísica) para alcanzar a comprender el modo en que influye el mundo superior en el inferior.

Se analizan las formas y sus símbolos, la influencia en las cosas de la situación de la Luna respecto al Sol, algo especialmente importante para la realización de cualquier obra, y se afirma de los hindúes que son los magos más capaces, así como que el conocimiento de la astrología conduce a la teurgia.

La actividad de los astros es objeto de amplio estudio. El éter es mencionado como la primera naturaleza agente y se describen las dos esferas mayores; la del propio éter y el cielo de las estrellas fijas, así como las relaciones de los planetas entre sí.

Los capítulos siguientes desarrollan el tema de la elaboración de diversos talismanes concretos, los elementos a armonizar en su elaboración, las imágenes y piedras correspondientes a cada planeta y las figuras a grabar en las piedras. El objetivo de los talismanes en todos los casos es llevar la potencia al acto, es decir, lograr la manifestación material de los símbolos empleados.

²⁴⁰ Seudo Maslama, *Picatrix*, p. 17.

El último capítulo, el número doce, estudia los grados del ascendente, cuyo origen los sitúa el autor en la India, razón por la cual refiere también las prácticas de purificación de los brahmanes y hace algunas menciones expresas a la figura de Buda.

El tratado tercero es eminentemente práctico, en él se detallan las correspondencias de los planetas en cuanto a lugares, profesiones, piedras, colores, religiones, signos del Zodíaco, etc. Se menciona la tinta propia de cada signo y planeta, imprescindible cuando se trabaja con ellos, los perfumes y las imágenes que les corresponden.

Se relacionan también las acciones de los planetas sobre cada país y las piedras que se pueden encontrar en cada uno de ellos o en zonas determinadas, como la misma al-Andalus, avalando la información los nombres de Galeno e Hipócrates.

Seguidamente se habla de los tres reinos, de las características del ser humano frente a los animales, y se hace referencia a numerosos autores, afirmando que en total la suma de libros consultados asciende a ciento veinticuatro.

El contenido práctico predomina claramente a lo largo de todo el tratado, como ya se mencionó, se presenta una extensa relación sobre los temas específicos que corresponden a cada planeta, sus invocaciones y sahumerios para diversas finalidades; en todas las invocaciones aparecen los nombres de cada planeta tanto en árabe como en persa, latín, griego y sánscrito.

Encontramos también referencias a las llamadas *espiritualidades* de los planetas (las espiritualidades son los seis lados del universo incluidos en las áreas de los siete planetas) y los diversos rituales para atraer dichas espiritualidades, además de distintos filtros de los que se indica su finalidad, ingredientes y procedimiento, y se advierte de los peligros que puede conllevar su elaboración, por ser venenosos algunos de ellos.

El capítulo décimo segundo concluye el tratado con las definiciones de los términos *naturaleza* y *accidentes*, que sirven de introducción al tratado cuarto en el que se comienza explicando las diferencias entre las esencias espirituales y corporales y las partes de la mente, haciendo la distinción entre mente universal y mente individual, y entre mente y ánima, que está unida al cuerpo al contrario que la primera, según Aristóteles y también Empédocles.

En este último tratado el autor se centra en las referencias a las prácticas mágicas de algunos pueblos; recoge invocaciones de origen kurdo, abisinio, hindú, copto, e introduce como ejemplo breves relatos en los que se narran las experiencias de personas que realizaron alguna de las invocaciones citadas.

Las ciencias cuyo conocimiento es necesario se relacionan a continuación, se expone una definición de los principios femenino y masculino, se mencionan algunos sahumeros y compuestos hindúes de diferentes finalidades y se dedica un espacio importante a los nabateos y sus prácticas; siguiendo a Abubequer ben Wahsiyya, que tomó sus conocimientos directamente de ellos, se enumera una larga serie de talismanes realizados con diversas plantas y árboles de diferentes países.

Los capítulos que ponen punto final a la obra, el séptimo y el octavo, concluyen exponiendo las propiedades de diversas sustancias y talismanes y con una serie de consejos finales tomados de Sócrates y Pitágoras.

Como se mencionó anteriormente, las alusiones a la necesidad de ser prudente en lo que a estos secretos se refiere son constantes. Esto no es de extrañar por varias razones; por una parte es un hecho que la enseñanza esotérica no debe ser difundida entre los no iniciados, y que lo más habitual es que se exija a los mismos algún tipo de juramento de silencio.

La necesidad de ser prudentes y el juramento están plenamente justificados si tenemos en cuenta que los propios iniciados se hacen responsables de la transmisión de la enseñanza, dado que en un futuro les corresponderá a ellos transmitirla. Sólo eligiendo cuidadosamente las personas que tendrán acceso a ella se puede preservar su contenido.

Pero, además, durante siglos el secreto era necesario por una simple cuestión de integridad física de los interesados, por lo que es sencillo comprender la preocupación del autor del *Picatrix* en este sentido y sus continuas exhortaciones a la prudencia, pese a su decidida labor de instructor en todo lo relacionado con la magia talismánica.

Además hay otra razón, directamente relacionada con lo anterior, y es el hecho de que para estos autores el equilibrio entre sus doctrinas y la religión a la que por nacimiento pertenecían fue siempre muy delicado. En este caso concreto hay varias alusiones al Islam (incluido un talismán que ayuda a los niños en el progreso del aprendizaje de la religión) y en una de ellas el autor realiza abiertamente la afirmación de que todas las cosas que está enseñando van en contra del propio credo y que, por tanto, deben ser veladas y guardadas por los sabios para impedir que otros se salgan del mismo o empleen las cosas prohibidas²⁴¹.

²⁴¹ Seudo Maslama, *Picatrix*, pp. 96-97.

La práctica de la magia es perseguida y castigada por las religiones monoteístas debido a que se basa en parte en otras consideradas idólatras y de carácter politeísta. Los textos sagrados tanto de musulmanes como de judíos y cristianos prohíben radicalmente la práctica de la adivinación o de cualquier método que altere el funcionamiento natural de las cosas, determinado por Dios, como ya hemos indicado anteriormente.

Respecto a los orígenes más remotos de la magia conviene recordar una vez más que, según Herodoto, el vocablo magia procede del nombre de la tribu persa de los *magoi*, pueblo que fue gobernado por Ciro y Darío, y que afirmaban tener dotes adivinatorias, con especial atención a los sueños cargados de simbología y predicciones.

Realmente, como también se ha indicado en otro lugar, las tradiciones mágicas han formado parte de la vida cotidiana y popular desde la antigüedad, y ya a partir del siglo III este interés se refleja tanto en los textos como en las prácticas de carácter filosófico, existiendo, en todo caso, una clara interdependencia entre técnicas mágicas y místicas.

Con respecto a la identificación entre prácticas mágicas y clases sociales, la realidad es que dada la pervivencia de dichas técnicas, su popularidad y su carácter de manifestación religiosa cotidiana, parece artificial hablar de una adaptación de formas populares por parte de las clases cultivadas en el momento en que empezamos a encontrar textos a ellas dedicados, más bien parece probable que las fuentes muestren en un momento determinado lo que ya era práctica habitual en todas las clases sociales desde tiempos mucho más tempranos.

Respecto a la distribución social y el estudio sociológico de los practicantes de magia y sus clientes, hay que decir que la mayor parte de los textos y amuletos que constituyen nuestras fuentes principales para el estudio están obviamente escritos, hecho importante porque hay que recordar la consideración de la palabra escrita y de las letras como algo mágico; ese carácter privilegiado sólo tiene sentido, sin embargo, si se trata de una habilidad restringida y se percibe como misteriosa. Dado que el analfabetismo en el mundo antiguo estaba muy extendido, como es sabido, este dato apunta a la existencia de una clase de practicantes, o técnicos, a la que se acudía en determinadas circunstancias y que no pertenecían a las clases sociales más humildes, sino más bien a clases medias, con ciertos conocimientos de filosofía (el uso de los conceptos de simpatía cósmica parece atestiguarlo), religión (uso de *nomina barbara* procedentes de distintas religiones, conocimiento siquiera superficial de algunas ceremonias y preceptos, uso y/o imitación de aretalogías divinas) y educación (capacidad de escribir y

leer). Todo ello supone la existencia de una tradición, y con ello una estructura escolar y una relación maestro-discípulo que completa las indicaciones arcanas del texto, oscuras e incompletas por naturaleza y que sólo con la figura del maestro se pueden desentrañar y aprender²⁴².

En este sentido se podría hacer una breve mención aquí a la habitual negación de la participación de las mujeres en el ámbito de la denominada magia culta y que realmente tendría sentido sólo en parte, es decir, es posible que las mujeres fuesen sistemáticamente excluidas de la enseñanza a un nivel más técnico o filosófico, como habitualmente sucedía, pero en todo caso la parte meramente práctica de esas enseñanzas tiene una clara relación con las de carácter popular que sí estarían a su alcance.

Habría que añadir, además, la aclaración de que no será hasta el Renacimiento cuando se establecerá esa división entre magia superior e inferior, que supondría la separación de disciplinas como la astrología, la alquimia o la Cábala de las prácticas de hechizos y rituales, a pesar de lo cual es del todo imposible separar completamente a las mujeres de esas enseñanzas cultas gracias a figuras como la de María la Judía de Alejandría en el siglo I, que ha pasado a la historia como la madre de la alquimia por el estudio de los procesos alquímicos en obras como su *Magia Práctica* y por la invención de muchos de los instrumentos de laboratorio que seguirían empleándose al menos hasta el siglo XVII²⁴³.

Pero, ¿cómo conciliaban los iniciados en las doctrinas mágicas su pertenencia a la religión dominante de sus comunidades? Es incuestionable que la práctica externa de la religión oficial era inevitable aún en los casos en que no fuese del todo sincera, pero en realidad la idea de fondo es que las personas elegidas para el aprendizaje mágico se consideraban precisamente eso, elegidos, es decir, personas que tienen una capacidad especial para ver más allá de las formas y pueden comprender que existen otras vías además de la religión que es apta para la mayoría de sus correligionarios.

En concreto en el mundo islámico esta cuestión se resolvía, de algún modo, gracias a la existencia de una corriente mística dentro de la propia religión, el sufismo,

²⁴² P. A. Torijano, "El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: algunas consideraciones prácticas", pp. 545-546.

²⁴³ En *Las filósofas: Las Mujeres Protagonistas en la Historia del Pensamiento* de De Martino y Bruzzese se alude también a otras figuras femeninas relacionadas con estudios y obras de contenido similar, p. 42.

que en cualquier caso, y como ocurre con los místicos de todas las religiones, se encontraba siempre en la estrecha frontera que separa la ortodoxia de la herejía.

El Pseudo Maslama recoge en su obra numerosas enseñanzas y citas de autores sufíes y explica a través de ellos conceptos de alta significación mágica, como cuando habla del poder del nombre supremo, que toma de las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza, o al referirse al contenido oculto del *Corán* y la significación de las letras, que es la base de la enseñanza sufí.

Relacionada con el sufismo, habría que mencionar, al menos, otra obra traducida en el *scriptorium* de Alfonso X el Sabio, *La escala de Mahoma*, que recoge la leyenda del viaje del profeta al otro mundo y su visión del cielo y del infierno. En el prólogo se afirma que un médico judío llamado Abraham (Abraham de Toledo) tradujo del árabe al castellano la obra titulada *Halmacreig* (*al-mi'ray*, la ascensión), mientras que del castellano al francés (manuscrito conservado) lo habría traducido Buenaventura de Siena, notario real, por orden del rey. La versión francesa se concluyó en 1264.

No se ha conservado, por tanto, ningún manuscrito en castellano, pero sí la traducción latina, que se data en torno al 1260 (y de la que no habla el prólogo citado) del mencionado Buenaventura de Siena, base de la posterior versión francesa de 1264. Las contradicciones y repeticiones existentes en los textos conservados hacen pensar que el primer traductor alfonsí trabajó con más de un texto árabe, hecho probable dado que la tradición del viaje nocturno de Mahoma era bien conocida en la España musulmana²⁴⁴.

El libro está escrito en primera persona y puesto en boca de Mahoma y en él se cuenta cómo el ángel Gabriel le conduce, a lomos del monstruo Alborac, al templo de Jerusalén, donde es acogido por los demás profetas, y desde allí sube a los cielos a través de una escala, recorriendo los siete cielos astronómicos del sistema de Ptolomeo. A continuación, Gabriel le muestra también los siete círculos del infierno y sus tormentos. La obra concluye con el regreso de Mahoma a La Meca y su decisión de proclamar su misión profética al pueblo.

La escala de Mahoma es para algunos autores, como el arabista Asín Palacios, un claro antecedente de la *Divina Comedia* de Dante, hecho que ha contribuido a aumentar su relevancia, a pesar de que otros investigadores afirmen que no existen datos suficientes para mantener semejante afirmación.

²⁴⁴ E. S. Procter, *Alfonso X de Castilla, patrono de las letras y del saber*, pp. 28-30.

La tradición del ascenso del profeta a los cielos fue discutida, por otra parte, por muchos musulmanes ortodoxos como una desviación de la *sura XVII*, mientras que los sufíes asimilaron sus contenidos místicos y alegóricos para convertirlos en un ejemplo a seguir en su vía de ascenso espiritual.

En cuanto al aprendizaje de prácticas mágico/místicas tomadas de otros pueblos, esta idea implica que se otorgaba validez y veracidad a esas otras religiones y enseñanzas que poco tenían en común con las tradiciones propias. El problema en este sentido es especialmente relevante en el caso de los cristianos que tenían como guía en estas cuestiones a maestros pertenecientes a religiones consideradas enemigas irreconciliables, como la musulmana o la judía.

La desconfianza que se sentía en Europa ante todo lo procedente de Toledo es comprensible desde este punto de vista, así como la de la propia Iglesia, puesto que la religión que los libros empleados consideran verdadera no es el Cristianismo, sino el Islam en este caso, además de que también se incluye la descripción de una serie de prácticas que desde el punto de vista religioso no podían ser más que condenables.

En el *Picatrix* se refieren todo tipo de fórmulas para manipular, modificar la voluntad, dañar o perjudicar en todos los terrenos y hasta matar a quien el conocedor de las mismas desee. Por supuesto, no es ese el único contenido del libro, pero las instrucciones para esa clase de fines aparecen igualmente detalladas. La valoración moral simplemente no existe (y de haber existido distaría mucho de la actual en la mayoría de las cuestiones) y se refieren incluso algunas prácticas realizadas por otros pueblos que incluyen sacrificios humanos, en algún caso de niños, y en ocasiones relacionados con la nigromancia en su sentido más puro de adivinación del futuro utilizando al muerto como oráculo.

En general, muchos autores y obras son mencionados en el *Picatrix*, pero los que más aparecen son *El libro de las Grandes Formas* de Zósimo, el *Libro exegético de las formas y los hechos del Zodíaco* de Yabir Benhayyan el Sufí (este autor es, en general, uno de los más citados), *El fruto* de Ptolomeo, el *Tratado sobre los talismanes* de ar-Razi, el *Libro del caudal* de Yaafar de Basra, varias obras de Hermes, de Platón, de Pitágoras y de al-Kindi, del ya mencionado Ben Wahsiyya, de Hipócrates y de Aristóteles. Además, al tratar el tema de los sahumeros menciona como referencia dos citas bíblicas tomadas del libro del *Éxodo* en las que se refiere el tema de las ofrendas de perfumes (Ex 30, 22-27 y Ex 30, 31-36).

Una de las principales líneas de estudio de la obra, como ya se ha adelantado, conduce hasta el neoplatonismo islámico de los Hermanos de la Pureza. Los *Ijwān al-Safā'* (Hermanos de la Pureza, de la Sinceridad o de la Claridad) fueron una sociedad de filósofos y científicos musulmanes que en opinión de algunos autores pertenecerían a la escuela shi'í ismailí, aunque no hay acuerdo total al respecto.

Su obra conocida son las cincuenta y dos *Rasā'il* (Epístolas), de las cuales catorce tratan de matemáticas y de lógica, diecisiete de ciencias naturales y de psicología, diez de metafísica, y once de alquimia, mística, astrología y música. La mayor parte de los textos se habrían redactado en la ciudad de Basora entre el 961 y el 980, en la época de esplendor del califato `abbasí, aunque también hay algunos textos anteriores.

A diferencia de otros escritos de similares características, las *Epístolas* tratan de ser comprensibles al lector no iniciado y presentan numerosas influencias, entre ellas el neoplatonismo, especialmente a través de Plotino, la escuela sabea de Harrān, el pitagorismo y neopitagorismo, Platón, en una visión ya fuertemente renovada, Aristóteles, más en cuanto a terminología que a contenido, Ptolomeo, Euclides, Galeno, Porfirio, Hipócrates y también están presentes las enseñanzas de otras religiones como el maniqueísmo, el zoroastrismo, el budismo, el cristianismo y el judaísmo, además de las fuentes islámicas.

Ricardo Felipe (Ibrahim) Albert Reyna explica en su tesis doctoral titulada *La antropología de los Ijwān al-Safā'*, y en alguna de sus obras posteriores, que los cuatro núcleos temáticos de la obra están agrupados de manera que cada grupo de epístolas presupone el anterior, y los mismos objetos van siendo tratados desde el punto de vista de las distintas ciencias a la manera de una espiral, cada vez en un nivel más espiritual, menos material, dentro de un plan pedagógico que confiesa querer llevar al lector desde las profundidades del mundo de la materia hasta la altura sublime del espíritu.

El neoplatonismo en el que están basadas las *Epístolas* es común a las tres grandes religiones y su síntesis es la idea de la creación como una emanación del Dios único a través de un número de hipóstasis que, en general, y en el caso particular de los Hermanos de la Pureza, pueden reducirse a tres: Intellecto, Alma y Materia.

La estructura del universo, por tanto, refleja la jerarquía descendente desde Dios, pasando por el Intellecto, todavía uno en esencia, y por el Alma, ya múltiple como exige el principio de dinamicidad, emanación que se agota desde un punto de vista descendente en la Materia.

Desde una perspectiva cognitiva el ser humano ocupa una posición central en el universo como vehículo de las formas desde la materia hacia el intelecto pasando por el alma. También desde un punto de vista pragmático ocupa una posición central igualmente como vehículo de las formas, pero en este caso desde el intelecto hacia la materia, pasando igualmente por el alma.

El concepto de religión que exponen las *Epístolas* es, según Albert Reyna, una revelación plural del conocimiento de Dios y de diversos métodos para que la humanidad pueda alcanzar ese mismo saber y librarse de la opresión de la materia. Esa vía práctica de conocimiento liberador que es cada religión necesariamente ha de incluir también las formas de la idolatría.

Algunos de los conceptos más significativos recogidos en el *Picatrix* están tomados directamente de los Hermanos de la Pureza, como por ejemplo, la idea de que un saber tan alto y arcano sólo está destinado a quienes están preparados para recibirlo, por lo que su transmisión no puede ser pública, pues sería entonces perjudicial en vez de beneficiosa, y en concreto en lo relativo a las cuestiones más delicadas, como las astrológicas, se afirma que sólo quienes sean al mismo tiempo sabios y virtuosos pueden acceder a ellas.

En cuanto a este tema de la astrología y su influencia en la vida humana, las *Epístolas* afirman que el ser humano es libre, pero el carácter concreto de cada individuo está condicionado por el influjo del mundo celeste, por lo que las características humanas son de dos tipos; las innatas, que marcan el destino para el que cada uno fue creado y están regidas por el mundo celeste, y las adquiridas, que dependen de la conducta de cada individuo y no pueden imponerse de modo absoluto sobre las innatas, pero sí ayudar a alcanzar mejor el propio fin particular²⁴⁵.

Otra referencia especialmente importante en el libro del Pseudo Maslama es la mención a la obra de Hermes. Este tema se trata extensamente en el apartado dedicado al estudio del *Lapidario*.

En cuanto a la relación del *Picatrix* con la literatura de la misma temática, ya se ha dicho anteriormente que pasó a ser una de las obras de referencia para los estudiosos de la misma. Otras obras importantes que pueden mencionarse son el *Enchiridion* del papa León III, fechado hacia el 813, el *Mafteah Shelomoh*, un manuscrito hebreo masorético fechado en torno al 900 y que contendría *Las Claves de Salomón*, es decir,

²⁴⁵ M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. I, p. 64.

La Clave Mayor del Rey Salomón y el *Lemegeton* o *La Clave Menor del Rey Salomón*, el *Libro Jurado de Honorio*, ya de 1250, o el *Heptameron*, uno de los grimorios medievales más antiguos, atribuido a Pedro De Abano (1259-1316) y que se basa en el *Liber Razielis*.

Richard Kieckhefer en su libro *La Magia en la Edad Media* dice que los fines perseguidos en los grimorios son básicamente influir en las mentes y deseos de los demás, ya sean personas, animales o espíritus para que hagan o eviten hacer algo, es decir, actuar sobre personas y animales para hacerles bien o mal y, en general, para poder influir sobre todas las cosas. Para ello se usa un elemento visual (círculos mágicos, talismanes, etc.), uno oral (la realización de conjuraciones en las que se ordena al espíritu que haga algo) y uno de acción (realización de sacrificios, ofrendas, magia simpática, etc.).

La palabra *grimorio* es de incierta procedencia, para algunos es una palabra española, de la que después derivaría la francesa *grimoire*, mientras que según otros el proceso habría sido inverso, que es la opción dada por la R.A.E.; también se relaciona con la palabra gramática, *grammaire*, con la idea de conjunto de reglas, en este caso mágicas.

Los grimorios combinan la magia astral, típicamente árabe y de origen persa y griego, que actúa por el poder de los astros celestes y depende para su efectividad de ciertos signos, días, horas, posiciones planetarias, etc, con los exorcismos, típicamente cristianos y judíos, la magia natural, que los antiguos consideraban la ciencia oculta y que se refiere al uso de sustancias naturales, y la magia diabólica, en la que intervienen seres infernales.

Respecto al origen de los grimorios, Félix Francisco Castro Vicente recuerda que en el antiguo Egipto ya existieron libros que recopilaban conjuros, y que sus más claros precedentes proceden de la magia babilónica, que influyó también en la magia judía. Ya en los últimos siglos del Imperio Romano circularon extensamente obras de magia, muchas de ellas de posible origen judío.

En Europa comenzó su difusión a partir del siglo XII, al producirse una serie de cambios en el mundo de la cultura y de la vida intelectual europea, como el florecimiento de cortes reales y universidades como centros culturales, al margen de las escuelas catedralicias y monasterios, lo que promovió la búsqueda de fuentes ajenas a la ortodoxia como podía ser el conocimiento clásico conservado y transmitido por el mundo islámico, que heredó junto con dicho saber clásico, la astrología y la alquimia.

Estos libros se transmitieron dentro de los ámbitos cultos y eclesiásticos, ya que las clases populares no sabían leer y no podían tener acceso a ellos, abundando en los anales históricos las referencias a condenas de frailes, monjes y clérigos por su posesión. Circulaban por villas y ciudades copiados a mano en secreto por el evidente peligro que implicaba la tenencia de este tipo de obras, lo que hizo que con el tiempo las diversas versiones de un mismo grimorio fuesen diferentes entre sí. La difusión y popularización de los grimorios no se produciría hasta los siglos XVII y XVIII.

En España existen referencias a diversos grimorios desde época temprana; Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, cita como ejemplos el libro *De Invocatione Demonum*, el *Liber Salomonis*, quemado en Barcelona en el siglo XIV, y otro significativo libro catalán, *El Libre de Poridat*, que ya en el siglo XVI cita el *Libro de Salomón*.

Julio Caro Baroja en *Vidas mágicas e Inquisición* cita el *Liber Salomonis* quemado por el inquisidor Eymerich en el siglo XIV, y también las obras quemadas al Marqués de Villena, cuyo nombre quedó para siempre unido a la magia, así como la *Clavicula Salomonis* mandada a la hoguera por el Obispo de Barcelona.

Ya en los siglos XVI y XVII abundan condenas por la posesión de la *Clavicula de Salomón* (en las Palmas de Gran Canaria, en Toledo, en Burgos) y en Cuenca por la posesión del *Alma del Salomonis* y el propio *Picatrix*.

Tema significativo a tratar sería también el de las imágenes mágicas empleadas en el libro. La utilización de lenguajes mágicos no es algo infrecuente en la literatura dedicada a esta disciplina, en parte por la necesidad de recurrir a un código cifrado que impida el acceso a su significado al no iniciado, y en parte por el propio contenido.

Algunas de las imágenes que se emplean corresponden a símbolos astrológicos, letras principalmente árabes y hebreas, y también números. Los símbolos reproducen un concepto determinado que no procesa la mente consciente sino el subconsciente de manera directa.

Es tradicional en la magia el uso de *sellos* o *sigilos* que representan o bien una entidad o bien una idea o principio determinado. Este planteamiento es el mismo que se encuentra detrás de los talismanes, que suelen llevar grabados figuras, frases o letras de significados ocultos. En este caso, las imágenes contenidas en el *Picatrix* son de carácter fundamentalmente astrológico.

La existencia de dichas imágenes influyó tal vez más adelante en el surgimiento de los lenguajes propiamente mágicos, que en realidad no tienen la estructura real de

una lengua, aunque de algunos sí se afirme que poseen algo parecido a una sintaxis y gramática propias. Quizá los más conocidos de estos lenguajes mágicos sean el enoquiano, idioma artificial supuestamente revelado al ocultista británico John Dee y al vidente Edward Kelley en 1581, y el ya moderno lenguaje *ouránico* creado por Peter Carroll en el siglo XX.

Como resumen, podemos decir del *Picatrix* que es un libro de magia talismánica basado en la tradición mágica de diversas culturas (con la naturaleza sincrética que en buena medida caracteriza siempre a estas enseñanzas) y de contenido eminentemente práctico; la parte más puramente teórica o de carácter filosófico no es, en general, más que una introducción o un marco para las enseñanzas prácticas.

Es, así mismo, una de las obras alfonsíes cuyo contenido podía ser más discutible desde el punto de vista ortodoxo, puesto que es un buen ejemplo de libro que se encuentra a medio camino entre lo que llegó a llamarse *magia daemoniaca* y la *magia naturalis*. La frontera entre ambas corrientes fue siempre realmente estrecha, dado que es prácticamente imposible establecer el límite entre la magia natural y las manipulaciones mágicas realizadas con ayuda de los demonios; este será un problema al que habrán de enfrentarse en épocas posteriores jueces e inquisidores al tener que determinar si la recitación de determinadas oraciones o el empleo de amuletos correspondía a una práctica de magia natural o a un acto diabólico²⁴⁶.

Por tanto, esta obra es la que quizá más puede inducirnos a pensar que el interés de Alfonso X por los temas mágicos iba más allá de la mera curiosidad erudita que sin duda le caracterizó, ya que su lectura y estudio tal vez no le convierte necesariamente en un mago, pero sí al menos en un iniciado en el arte de las aplicaciones últimas de la astrología y su influencia sobre las cosas terrestres.

El hecho de que aparentemente la intención del rey no fuese difundir el libro sino hacer de él un uso privado indica, además, que tomaba en consideración y ponía en práctica las recomendaciones del propio texto en las que se pide encarecidamente que se tenga en cuenta que su contenido no es apto para una difusión generalizada, dado lo peligroso que podría resultar en manos inadecuadas; Alfonso X se convertiría así en un discípulo más entre otros muchos que durante siglos habrían continuado el estudio de las enseñanzas mágicas y transmitido sus conocimientos bajo la premisa de la discreción.

²⁴⁶ C. Daxelmüller, *Historia social de la magia*, pp. 241-243.

V. 2. LIBER RAZIELIS

El *Sefer Razi'el ha-malak* (Libro del ángel Raziel), también denominado *Liber Salomonis*, es una obra cabalística, escrita originalmente en hebreo y arameo, que conocemos a través de la versión latina titulada *Liber Razielis Archangeli*, cuya traducción castellana se habría realizado en la escuela de Alfonso X el Sabio. La leyenda que rodea al libro afirma que fue revelado a Adán por el ángel Raziel, el guardián del paraíso.

Las versiones varían en los diferentes manuscritos, pero en la mayoría de ellos encontramos siete tratados cuyo contenido se centra en una elaborada angelología, además de la aplicación mágica de la astrología, la gematría y la temurah (estudio de las palabras en base al valor numérico de sus letras y la permutación de las mismas, respectivamente), los nombres de Dios o el uso de talismanes.

Al respecto de las propiedades de los planetas, las plantas, las piedras, las letras, etc, así como los comentarios a las enseñanzas de Hermes, se tratarán en otro lugar, por lo que aquí nos centramos solamente en aquellas cuestiones que resultan más características de esta obra en concreto.

El nombre de Eleazar de Worms se ha asociado tradicionalmente con la redacción de la obra, pero se trata de una afirmación incorrecta basada en la publicación de parte de la obra de Worms en el mismo *Sefer Razi'el* editado a principios del siglo XVIII. El libro sigue las enseñanzas contenidas en el *Sefer Yetzirah* (Libro de la Formación) y en el *Sefer ha-Razim* (Libro de los Secretos), concretamente el tratado sexto se basa en este último, que es una obra judía de época helenística, también atribuida a Raziel, de la que se conserva una versión latina medieval. Las enseñanzas transmitidas por el ángel Raziel tratan sobre la creación y también sobre el poder de la palabra, la energía contenida en las veintidós letras del alfabeto hebreo, sus posibles combinaciones y sus significados.

Como hemos dicho anteriormente, la diversidad de manuscritos y el hecho de que la primera publicación que encontramos de la obra sea ya de 1701 y se trate de una colección de textos hebreos de distinta procedencia agrupados bajo ese nombre común, no siendo ninguno de ellos anterior al siglo XVII, ha contribuido a mantener en una cierta oscuridad el tratado.

Las menciones más antiguas se remontan a los siglos XII y XIII y las debemos a Pedro Alfonso, que cita un *Secreta secretorum* atribuido a Raziel, y a Alberto Magno,

Tadeo de Parma y Pedro de Abano, que lo mencionan con otros nombres, por ejemplo, *Liber institutionis* o *Volumina Salomonis*²⁴⁷.

La obra a la que queremos referirnos en el presente trabajo es, sin embargo, la que se atribuye a Alfonso X, en cuyo prólogo se informa de que sus orígenes se remontan al inicio de la historia de la humanidad hasta ser compilado por Salomón en forma de siete tratados traducidos del caldeo al hebreo.

Alejandro García Avilés opina en su artículo dedicado al libro que el Reg. lat. 1300 de la Biblioteca Vaticana²⁴⁸, un manuscrito de los siglos XV o XVI, es el más completo del *Liber Razielis* alfonsí, y que conserva la misma estructura dividida en las siete partes mencionadas, que serían:

- 1) *Libro de la clave* (fols. 13r ss.)
- 2) *Libro del ala* (fols. 21r ss.)
- 3) *Libro de los sahumeros* (fols. 37 ss.)
- 4) *Libro de los tiempos* (fols. 64 ss.)
- 5) *Libro de la purificación del cuerpo* (fols. 87 ss.)
- 6) *Libro de los cielos* (fols. 96 ss.)
- 7) *Libro de las imágenes* (fols. 139v-202v)

Alfonso X, siguiendo también en este caso su personal proyecto de recopilación de todo el saber astromágico antiguo, completó los libros de Raziel, supuestamente compilados por Salomón, con otros tratados que no se conservan; en el prólogo de la obra queda clara esta atribución al rey sabio por parte del traductor de la misma, el denominado *magister Johannes clericus*, identificado con Juan d'Aspa por D'Agostino en *Il 'libro sulla magia dei segni' ed altri studi di filologia spagnola*, lo que hace que establezca como fecha de composición del *Liber Razielis* aproximadamente el año 1259. Esto parece confirmarlo el hecho de que en otras obras posteriores pertenecientes al *scriptorium* alfonsí se insertaran algunos fragmentos del libro²⁴⁹.

²⁴⁷ A. García Avilés, "Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí", p. 22.

²⁴⁸ Sobre este mismo manuscrito se puede consultar también: F. Secret, "Sur quelques traductions du Sefer Raziel", *Revue des études Juives*, 128, Paris, 1969, pp. 226-240, así como S. Gentile-C. Gilly: *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze, 1999, pp. 230-235.

²⁴⁹ La opinión de otros autores, como Carlos Gilly, difiere notablemente, no obstante, al considerar que estaríamos en realidad ante un autor diferente bastante posterior.

La versión castellana de Alfonso X, al igual que la del *Picatrix*, no se conserva, pero sí se pueden rastrear sus orígenes en los diversos tratados hebreos de cábala práctica asociados a Raziel, así como su larga supervivencia.

En este sentido, es significativo el caso del Marqués de Villena, que contó con un libro de Raziel en su biblioteca y al que cita en alguna de sus obras, como en el *Arte cisorio*. El *Liber Razielis* parece haber tenido siempre, además, una cierta consideración especial porque este mismo ejemplar perteneciente a Enrique de Villena, en opinión de algunos, aunque ésta no sea unánime, se habría salvado de ser arrojado a las llamas cuando Juan II de Castilla ordenó a Fray Lope de Barrientos expurgar la biblioteca del fallecido marqués y quemar todo lo que atentara contra la religión católica y especialmente cualquier obra que se relacionara con el judaísmo. El propio Lope de Barrientos, según esta creencia, habría decidido salvar el libro porque, a pesar de considerarlo peligroso, también creía que su lectura podía ser de provecho para los sabios en su defensa de la religión cristiana. La realidad, en cualquier caso, es que ningún ejemplar se ha conservado.

La obra alfonsí que nos ocupa, por tanto, se centra en el estudio de la magia astral judía con un importante componente angelológico, y tiene una relación directa con otras compilaciones y traducciones alfonsíes, como el *Picatrix* o el *Lapidario*, entre otras, que tratan el tema de la magia talismánica.

Las invocaciones mágicas, las oraciones a los planetas y los signos talismánicos son habituales en este tipo de obras medievales, por lo que la parte más significativa sería quizá la dedicada a la angelología y a los nombres sagrados, que el libro denomina “*semiforas, quod significat nomen magnum perfectum*”, tomado del hebreo *šem ha-Meforaš* (el nombre revelado), uno de los nombres tannaítas (los maestros transmisores de la enseñanza oral entre los siglos I y III d.C.) del Tetragrámaton, denominación de las cuatro letras (YHWH: *yod, heh, wav, heh*) que es la fórmula suprema para lograr éxitos de todo tipo puesto que se considera el nombre de Dios más poderoso de todos.

En cuanto a la idea de que los ángeles y arcángeles están relacionados con las esferas planetarias, es básica ya desde los babilonios o los griegos, generándose progresivamente el planteamiento de que uno de estos espíritus habita cada astro

dirigiendo su curso, dejando esta labor a los arcángeles en el caso de los siete planetas²⁵⁰.

Según estas ideas, también los ángeles son asignados a cada alma en función del momento de su nacimiento y se encargan de acompañarla tanto en su descenso al mundo cuando nace como en su retorno al cielo tras su muerte, lo que se plasmará en la figura del Ángel de la Guarda que se conservó también en el cristianismo.

En realidad, esta es la base de todas las invocaciones mágicas, cuya finalidad es apelar a la intervención de los ángeles en favor de quien realiza el conjuro. En general, el libro de *Raziel* recoge tradiciones astrológicas muy antiguas que habrían llegado a Occidente a través de España por influencia de las culturas semitas.

Las tradiciones astrológicas y mágicas no sólo hebreas, sino también alejandrinas, mesopotámicas, egipcias, griegas e hindúes desembocan en una ampliación de las variables astrológicas más elementales, es decir, que no sólo se combinan la eclíptica, el Zodíaco, los aspectos, las casas y los movimientos planetarios o se estudia la trayectoria del Sol y su paso por las diferentes constelaciones de estrellas fijas, a las que se unen los movimientos errantes de los planetas, las relaciones geométricas que se establecen entre ellos y los principales puntos de referencia, con las especiales técnicas de estudio de revoluciones y natividades o natalicios, sino que los textos introducidos por las culturas semíticas aportan otros conceptos como el de los *decanos* (treinta y seis divinidades mediadoras que rigen en sus diferentes manifestaciones a los signos zodiacales en una organización tripartita en la que cada área se divide, a su vez, en diez días o grados) y los *paranatellonta* (las constelaciones que surgen o se ponen en el horizonte al mismo tiempo que los signos del Zodíaco) así como elementos como los ángeles, las estaciones, los nombres de los días de la semana, etc, que independientemente de su origen y de la filiación ulterior con la Cábala o el hermetismo, o de su aplicación para formas de magia práctica, como elaboración de talismanes, encantamientos o cualquier otro uso, añaden, en definitiva, parámetros al mapa celeste.

Esta tendencia sincretista no es privativa de las obras salidas del *scriptorium* alfonsí, aunque sea una evidente característica de su *modus operandi*. Los textos, de esta manera, se convierten en compendios en los que se enumeran las correspondencias, a veces auténticas tablas de conversión entre descripciones del firmamento en las que los

²⁵⁰ A. García Avilés, “Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí”, pp.24- 25.

nombres cambian en los diferentes días y estaciones o según las relaciones que se establecen entre los astros. Se trata, por así decirlo, de topografías celestes destinadas a someter al caos a un orden casi imposible, constatando todas las regularidades y dando un nombre preciso a las diferentes manifestaciones observables a diario²⁵¹.

Estas cuestiones, por otra parte, se vinculan inevitablemente con el problema del libre albedrío, con la fortuna y el azar que escapa al control humano y que se pretende regularizar a partir del orden divino, cuyo contrapunto es el intento diabólico de alterarlo. De este razonamiento se deduce fácilmente la relación establecida de forma sistemática por sus detractores entre la práctica de la magia y el trato con los demonios.

Pero lo más significativo del *Liber Razielis* y lo que contribuyó de manera más decidida a presentarlo como una obra especialmente peligrosa es su filiación hebrea. Fernando Martínez de Carnero afirma que no es casualidad que algunas de las más importantes ciudades asociadas a una fuerte tradición de prácticas mágicas (como es el caso de Toledo y de otras ciudades como Praga, Turín o Lyon) hayan tenido una importante población judía, así como el hecho de que los rasgos fisonómicos con que se ha representado habitualmente al mago parecen inspirados en la imagen más tradicionalmente tópica del hebreo.

Lo que es indudable es que la base de la obra, a pesar del considerable sincretismo que caracteriza la disciplina, se encuentra en la tradición hebrea. El tema angélico, por ejemplo, no es exclusivamente hebreo, sino que son muchas las religiones en las que aparecen como servidores de Dios, y en concreto en las tres grandes religiones monoteístas suelen representar el papel de mensajeros de la divinidad (la palabra hebrea para ángel, *malak*, significa también mensajero, de hecho).

En la tradición cristiana, desde el siglo V y a partir del Pseudo Dionisio, se habla de nueve coros de ángeles, subordinados entre sí y ante Dios, cada uno de los cuales realiza una función propia en la creación y también en la alabanza al creador.

Esta misma imagen es la que transmite la angelología judía; en las antiguas tradiciones hebreas existía la creencia en los ángeles al servicio del Dios único, pero hay dos etapas distintas marcadas por el exilio de los israelitas; antes de ese momento influyeron más las culturas y religiones palestineses, fundamentalmente cananeos e

²⁵¹F. Martínez de Carnero. "De Raziel a la teosofía. Magia y literatura en España", <http://www.artifara.com/rivista1/testi/Raziel.asp>

hititas, mientras que después del exilio las culturas mesopotámicas (la asirio-babilónica, la de medos y persas), en medio de las que vivieron, impulsaron una evolución diferente.

Los libros proféticos del *Antiguo Testamento*, en especial, los de *Isaías* y *Ezequiel* o el libro apocalíptico de *Daniel* marcan el paso hacia las nuevas visiones angélicas. Después de la cautividad en Babilonia entre los años 597 y el 538 a.C., el mundo angélico hebreo se enriqueció y es a partir del arte mesopotámico cuando se empieza a describir a los ángeles como dotados de alas, y cuando surge un verdadero interés por el conocimiento de sus nombres y categorías. También la tradición dualista persa añadió un elemento más a la angelología hebrea, incluyendo la idea de los ángeles rebeldes que se alzan contra Dios. Los esenios, por ejemplo, secta cuyo nacimiento se sitúa en el siglo II a. C., veían ya el mundo como la escena de un combate entre el espíritu de la Verdad y el espíritu del Mal, representado este último por un poder demoníaco opuesto a Dios llamado Belial. Posteriores desarrollos contribuyeron al crecimiento del mundo angélico tanto en el judaísmo como en el cristianismo, en parte por un cierto sincretismo que asimilaba los dioses de religiones politeístas convirtiéndolos en seres angélicos subordinados al Dios único.

Por su parte, el Islam también perfeccionó, a partir de la revelación de Mahoma, su propia jerarquía angélica, que en buena medida es de inspiración judeocristiana, como los arcángeles Miguel y Gabriel o los portadores del trono de Allah (un león, un águila, un toro y un hombre).

En el mundo judío será el género apocalíptico el que aportará los siguientes datos en este tema. La literatura apocalíptica surge durante los periodos helénico y romano (siglos II y I a. C. y siglos I hasta mediados del II d. C.) y frecuentemente es atribuida a un personaje que narra una visión que recibió en vida, o bien se trata de algún personaje que según la *Biblia* nunca llegó a morir, como Henoc o Elías, por ejemplo.

En efecto, dentro de las obras hebreas de carácter apocalíptico quizá la más relevante para el tema estudiado sean los tres libros de *Henoc*, que toman como protagonista al personaje bíblico, de quien se afirma que fue arrebatado a los cielos.

El ciclo de Henoc es un conjunto de obras de distinta procedencia y de diferentes épocas (desde el siglo II a.C. hasta el siglo VI d.C.); cada uno de los libros era originalmente autónomo y se unieron después en torno a la figura de Henoc, reflejando múltiples corrientes de tradición incluso dentro de un mismo libro. El ciclo, por tanto,

no es homogéneo sino que recoge influencias muy diversas y refleja épocas muy distantes entre sí. Los libros que componen el ciclo son: *I Henoc* o Henoc etiópico, *II Henoc* o *Libro de los secretos de Henoc* o Henoc eslavo y *III Henoc* o Libro hebreo de Henoc.

En el libro primero los ángeles aparecen divididos en dos clases; los fieles y los caídos. Los primeros forman el ejército celeste y, entre otras funciones, sirven de intermediarios entre Dios y los ángeles caídos, el mundo y los humanos. Entre ellos destacan los arcángeles. Los ángeles caídos son los que cometieron un doble pecado: unirse con mujeres mortales y revelar secretos a la humanidad, tales como la escritura, la fabricación de armas o encantamientos. Estos son los llamados *vigilantes* y su castigo es perder a sus hijos y ser condenados al encierro y al fuego eterno; mientras esperan el Juicio Final adoptan la forma de espíritus que tientan a los hombres. Otro tipo de malos espíritus son las almas de los gigantes muertos (los hijos de los vigilantes y las mujeres humanas).

Este tema es importante porque, en este caso, el mal procede de los ángeles y se extiende a los hombres, que por otra parte tienen una predisposición natural hacia el mismo, según aparece en el “*Libro de los vigilantes*” y también en las “*Parábolas*”, aunque esta visión no es unitaria porque, en otra parte del mismo libro, en la “*Epístola de Henoc*”, no aparece el origen celeste del mal y del pecado sino que se considera de origen humano y una consecuencia de la libertad.

El libro segundo, compuesto probablemente antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C., no se sabe si en alguna comunidad judía en Egipto o en Palestina, refleja la influencia de Filón de Alejandría, de la cosmogonía zoroástrica y egipcia, además del libro primero de *Henoc*.

La obra, cuya lengua original se ignora (tal vez fuera el hebreo, pero se cree que el texto eslavo, que conservamos gracias a la tradición cristiana, tiene como base un texto en griego), es un libro apocalíptico que sirve de testamento de Henoc a sus hijos y en el que se describen los siete cielos.

Una parte importante del libro relata el viaje de Henoc por esos siete cielos y su descripción; el Primer Cielo sería un inmenso mar con depósitos de hielo y nieve y en él habitarían los ángeles que controlan las estrellas, el Segundo Cielo es un lugar de oscuridad que envuelve a los ángeles rebeldes, el Tercer Cielo, el jardín del paraíso con el árbol de la vida (este cielo es el paraíso reservado a los justos y también aquí, al norte, está situada la *gehenna*, donde se atormenta a los que pecan contra Dios), el

Cuarto Cielo es la morada del Sol y la Luna y también es la sede de Jerusalén y del Templo, el Quinto Cielo es la morada de los ángeles vigilantes que se rebelaron contra Dios, el Sexto Cielo alberga siete formaciones de ángeles que presiden y ordenan la marcha de la naturaleza, y, por último, el Séptimo Cielo es la morada de los diferentes órdenes de ángeles (*ofanim*, serafines, *hayyot*, querubines, virtudes, dominaciones, principados, potestades, tronos, ángeles servidores y arcángeles) y del Trono divino.

Finalmente, el libro tercero del ciclo fue redactado o compilado muy tardíamente, probablemente hacia el siglo VI d.C., y no pertenece ya a los apócrifos del *Antiguo Testamento* propiamente dichos, pero sí recoge la tradición henóquica reflejada en los otros dos libros relacionados con la figura mítica de Henoc.

Esta obra cuenta el ascenso de Rabí Yismael a los cielos para contemplar la visión de la *Merkabah* (el Carro o Trono de Dios). Una vez que ha llegado al séptimo palacio del séptimo cielo, Dios encarga al ángel Metatrón que sea su guía y él es el verdadero protagonista de la obra, pues Metatrón es el mismo Henoc convertido ahora en uno de los ángeles más poderosos de la corte celestial.

Se recogen tres relatos distintos del ascenso de Henoc a los cielos y, en general, el libro se considera formado a base de recopilaciones de tradiciones diversas hasta el punto de que se ha definido como un gran sumario de las tradiciones esotéricas judías, místicas y apocalípticas. Forma parte de la llamada literatura de *hekalot* (palacios, en hebreo), que se desarrolló principalmente entre los siglos V y VI d.C.

Esta literatura se centra en la descripción de ascensiones celestes, de los distintos palacios de los cielos y de la *Merkabah* divina, además de la revelación de secretos de diverso tipo. Aunque no es el caso de *III Hen*, la mayoría de las obras pertenecientes a este tipo de literatura ofrecen también descripciones detalladas de los diversos métodos por medio de los cuales se logran las experiencias o revelaciones deseadas. Esta literatura es el preámbulo de la posterior literatura cabalística y, por tanto, se trata de un género esencialmente místico.

La mística de la *Merkabah*, que podría considerarse el origen de la literatura de *hekalot*, siendo a su vez heredera en buena medida de los círculos de pensamiento apocalíptico, centra sus enseñanzas en los misterios del Trono, aunque no hay en ningún momento la aspiración de conocer o comprender la naturaleza de Dios sino solamente de percibir el Trono sobre la Carroza, con la fuerte influencia en este sentido del *Ma'aseh merkabah* o primer capítulo del libro de *Ezequiel*. Con esta tradición previa

como base surge la literatura de *hekalot*, que ocupa un lugar especialmente importante dentro de la historia del misticismo judío.

Muchos autores sitúan la época de composición de la literatura dedicada al mundo de la *Merkabah* en torno a la época de los *geonim* o sabios (siglos VIII-X d. C.), pero parece probable que aunque muchos de esos textos no fueran recopilados hasta ese periodo una gran cantidad de ellos tengan su origen en la época talmúdica (siglos III-VI d. C.) y que las ideas centrales que aparecen en ellos se remonten incluso hasta los siglos I y II.

La mayoría de estos textos son breves y a menudo carecen de cualquier embellecimiento literario, recogen, aún dentro de un mismo tema, además, tendencias diferentes entre los propios místicos. Básicamente se centran en la descripción detallada del mundo de la *Merkabah*, en el ascenso que ha de realizarse para alcanzarlo y en la técnica empleada para conseguirlo. El aspecto mágico es evidentemente muy importante y en este sentido hay conexiones claras entre la literatura de la *Merkabah* y la literatura teúrgica hebrea y aramea del mismo periodo y del periodo gaónico. Especialmente en los ejemplos más antiguos de la literatura de *hekalot* tiene una significación importante el componente mágico y presentan muchas similitudes con textos conservados en papiros griegos mágicos y en la literatura gnóstica²⁵². Este tipo de literatura suele hacer referencia, además, a figuras históricas vinculadas por la tradición con los misterios de la *Merkabah*.

El ascenso de los protagonistas hasta la *Merkabah* (o “descenso”, según el texto *Hekalot Rabbati* y que es propiamente el término técnico) tiene lugar después de ciertos ejercicios preparatorios; el aspirante ponía la cabeza entre las rodillas, posición que puede provocar estados alterados de conciencia y autohipnotismo, y al mismo tiempo recitaba himnos de carácter extático, que son importantes también desde el punto de vista exclusivamente literario porque algunos se han conservado y se cuentan entre los primeros *piyyutim* (poemas litúrgicos) que conocemos, en ciertos casos pretenden ser canciones de las *hayyot*, las criaturas sagradas que llevan el Trono divino y cuyo canto se menciona ya en la literatura apocalíptica. Desde el punto de vista lingüístico presentan una cierta semejanza con fragmentos litúrgicos similares encontrados entre los escritos de la secta de Qumrán. Casi todos concluyen con la *qeduṣah* o santificación de Is 6, 3, que se usa como un refrán fijo. En estos himnos se refleja la idea de Dios que

²⁵² G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 25

tienen sus autores; soberanía, majestad y santidad son sus atributos más destacados. No se trata, por tanto, de un Dios cercano sino alejado del ser humano, aunque sea posible la revelación y visión de su Trono.

Los místicos de la *Merkabah* se ocupan de todos los detalles del mundo superior y en especial de los siete palacios del firmamento de *`arabot* (el más alto de los siete cielos), de los ejércitos angélicos que ocupan los palacios, los ríos de fuego que fluyen frente a la *Merkabah* y los puentes que los cruzan, y en general de todos los detalles ya descritos por Ezequiel.

Sin embargo, el objetivo principal de la ascensión es la visión de quien ocupa el Trono, una figura de apariencia humana según Ezequiel. Esta alusión a la aparición de Dios en forma de hombre celeste da lugar a una de las cuestiones más enigmáticas de este tipo de mística, la del *Si`ur qomah* o medida del cuerpo, tema poco conocido y muy complejo porque se centra en las supuestas medidas del cuerpo divino entrando en cuestiones tales como combinaciones de letras y números para tratar de encontrar la medida exacta. En este tema del *Si`ur qomah* hay quienes ven la influencia de la secta de Qumrán. Lo más significativo en todo caso es que, en la práctica, su visión parece estar prohibida a toda criatura, humana o celeste, pero según la tradición fue revelado a Rabí Aqiba tal y como se relata en *Heḳalot Zutarti*. En realidad lo más probable es que esta teoría no implique que Dios posea realmente una forma física sino que solamente se refiera a la Gloria divina.

El ascenso y paso a través de los distintos palacios está descrito ampliamente en *Heḳalot Rabbati*, detallando aquellas cuestiones y técnicas que pueden resultar de ayuda para el ascenso y para evitar los peligros que aguardan a quien realiza el viaje. Se pone siempre un énfasis especial en señalar y advertir sobre esos peligros; el alma que asciende puede encontrar en su camino visiones engañosas que traten de confundirlo. Por otra parte, se considera necesario que en la puerta de todos los palacios se enseñe a los guardianes una serie de sellos que son, o bien los nombres secretos de Dios, o bien dibujos mágicos que protegen de los ataques a sus portadores.

Sin embargo, así como los peligros que esperan a quienes sin estar preparados entran en contacto con todos esos misterios son graves y numerosos, también se hace especial hincapié en la iluminación que pueden alcanzar quienes reciben todas estas revelaciones. En todo caso hay que señalar que estos místicos jamás alcanzaban la unión con Dios ni perdían en ningún momento su identidad e individualidad, es decir, que en este sentido no tienen nada en común con las corrientes místicas más habituales.

Entre los temas básicos relacionados con el misterio de la *Merkabah* están el del pargod, cortina o velo que separa al que se sienta en el Trono de las otras partes de la Carroza y sobre el que están bordados los arquetipos de todo lo creado, y la propia angelología, que no se encuentra en una forma fija sino que aparecen distintos sistemas que van desde los mencionados en el Libro etiópico de *Henoc* hasta el *Henoc* hebreo, que forma ya parte de la literatura de *hekalot* propiamente dicha.

Buena parte de la literatura dedicada a la *Merkabah* está dedicada a este tema y presenta también una vertiente mágica y práctica. El conocimiento de los nombres de los ángeles formaba parte ya de la mística de los esenios y se desarrolló tanto en círculos rabínicos como en otros menos ortodoxos al menos hasta el final del periodo gaónico. Junto al concepto de los cuatro o siete ángeles principales, o arcángeles, se desarrolló también hacia finales del siglo I o inicios del II una nueva doctrina referida al ángel Metatrón al que se denomina *Sar ha-Panim* “el príncipe de la Presencia”. A propósito de esta cuestión hay que señalar que también en lo relativo a los nombres de los ángeles encontramos a veces una cierta confusión con los nombres secretos de Dios; en ocasiones el mismo nombre sirve para designar tanto a un ángel como al propio Dios.

En la literatura de *hekalot* hay presentes algunas influencias de escritos griegos de estilo similar, como ya adelantamos, así como también entre los gnósticos no judíos se utilizan a veces fórmulas en arameo. Así, en una obra importante como es *Hekalot Rabbati* se encuentra un diálogo entre el místico y el ángel Dumiel, que guarda la puerta del sexto palacio, escrito en griego. También uno de los nombres de Dios en este tipo de literatura es Totrossiah, que sería una versión griega del Tetragramaton.

Básicamente, la literatura de *hekalot* tomaba su propia forma literaria y fue evolucionando progresivamente; el elemento mágico era importante sólo en las primeras etapas y fue perdiendo relevancia en textos posteriores hasta que aproximadamente a partir del siglo III comienza a perderse el sentido literal del tema de la *Merkabah* y se introduce un elemento ético, por ejemplo, el amoraíta del siglo III Simeón ben Lakis afirma ya que al hablar de la Carroza nos estamos refiriendo en realidad a los patriarcas; este tipo de afirmaciones darían paso después a las interpretaciones de carácter simbólico que desarrollaría más adelante la Cábala.

A partir de un determinado momento se pasará a identificar los palacios con los grados o estadios por los que debe pasar el místico para alcanzar la perfección moral, pero esto será ya en torno al siglo VIII y supondrá la pérdida de las que eran

características esenciales de la literatura de las *hekalot*. Su lugar de origen fue Palestina, donde se escribió gran parte de las obras que nos ocupan, después sus ideas y enseñanzas se extendieron a Babilonia hacia mediados del siglo III.

Según opiniones como la de P. S. Alexander, la literatura de *hekalot* está muy relacionada con la tradición esotérica mencionada en el *Talmud*, tradición que se desarrolló en el mismo centro de las comunidades rabínicas, es decir, que básicamente puede ser considerada ortodoxa desde el punto de vista teológico, aunque también hay algunos puntos de conflicto entre la tradición esotérica y la exotérica que dieron lugar en determinados momentos a la crítica de las enseñanzas místicas por parte de algunas autoridades rabínicas; además, por otra parte, se considera probable la existencia de una forma menos ortodoxa de esta enseñanza, que pudo llegar incluso a significar el surgimiento de una gnosis puramente judía.

El estudio de la angelología y del mundo celeste es, pues, un tema fuertemente arraigado en el pensamiento judío y de considerable importancia; sin embargo, la relación más directa establecida entre el *Liber Razielis* y la cábala hebrea se da a través del *Sefer Yetzirah*.

El *Sefer Yetzirah* (Libro de la Formación) es, junto con el *Zohar*, la obra de referencia en el misticismo judío. El texto es anónimo y se ignora tanto su génesis como la fecha y lugar de composición (aunque el que parece más probable es Palestina), su estilo es el característico de la tradición oral judía y en él se especifican las relaciones astrológicas, se definen las cualidades de las letras y se dan diferentes procedimientos de carácter mágico y místico.

La datación se sitúa normalmente entre los siglos III y VI, aunque, tras un periodo de transmisión oral, será a partir del siglo X cuando comienza a comentarse por escrito en puntos geográficamente distantes entre sí. Uno de esos lugares será Provenza y después Gerona, en el siglo XII, donde surgirá lo que propiamente podemos denominar como cábala, gracias a la figura de Isaac el Ciego, quien dejó un comentario del libro plagado de símbolos y transmitido con grandes precauciones dentro del círculo de iniciados al que pertenecía. La primera versión publicada del tratado se realizó en Mantua ya en el año 1562.

El *Sefer Yetzirah* se divide en seis capítulos, subdivididos a su vez en *mišnayot* o *halakot* compuestas por frases breves que presentan el argumento sin ninguna explicación; el primer capítulo trata de la primera manifestación de la voluntad creadora a través de los treinta y dos senderos de sabiduría, que son las diez *sefirot* y las

veintidós letras del alfabeto hebreo, el segundo capítulo se centra en el estudio de las letras, el tercero en las tres letras llamadas *madres*, el cuarto trata sobre las siete letras dobles del alfabeto hebreo, el quinto sobre las doce letras simples y el sexto contiene una síntesis de los temas más importantes junto con el concepto de alianza centrado en Abraham.

Existen diferentes versiones del texto, que se inscribe dentro la tradición oral; se trata, de hecho, de un *midrash* sobre el *Génesis* bíblico, es decir, de un comentario del mismo de carácter esotérico en este caso, que es lo mismo que será algún tiempo después, pero de los cinco libros que componen la *Torah*, y ya a finales del siglo XIII, la obra maestra de la Cábala, el *Zohar*, escrito o compilado, como dijimos, en Guadalajara por Moshe de León, perteneciente a la escuela cabalista castellana.

A esos contenidos se añaden algunos comentarios del libro de *Ezequiel* y tradiciones referidas a Abraham (a quien la leyenda atribuye el texto en un ejemplo más de la importancia de la pseudoepigrafía en la tradición judía) para completar una visión sobre la formación del universo, cuyo punto central es el ser humano y su alianza con la divinidad.

Los contenidos de carácter más esotérico se centran en el estudio de las estructuras temporales; siete días de la semana y doce meses del año, equivalentes a los siete planetas y los doce signos del Zodíaco, que corresponden en la cosmología caldea, de donde era originario Abraham, a las estrellas fijas que servían para situar el movimiento de los planetas y para reconocer las regiones celestes²⁵³.

No hay en el texto ninguna indicación explícita sobre la posible relación entre la posición de los planetas y el destino, carácter o cualidades humanas, aunque implícitamente sea evidente la armonía y relación perfecta existente entre todo lo creado, aunque esto sería efecto, en todo caso, de la voluntad de Dios, como comenta Azriel, uno de los principales representantes del Círculo cabalístico de Gerona, y que en

²⁵³ En relación con el tema de la cosmología puede verse el ya citado *Investigaciones sobre astrología* de Demetrio Santos, también *Astrología y Gnosticismo*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2003, del mismo autor, además de las siguientes obras:

-KRUPP, Edwin C., (coord.), *En busca de las antiguas astronomías*, Pirámide, Madrid, 1989.

-MAUNDER, Edward Walter, *The Astronomy of the Bible*, T. Dealey Clark and co. Second Edition, London, 1908.

-NEUGEBAUER, Otto, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols., Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 1975.

-PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, (ed.), *Astronomía y astrología de los orígenes al Renacimiento*, Ed. Clásicas, Madrid, 1994.

consecuencia sería posible cambiar el curso de la influencia astral por medio de actos positivos y plegarias dirigidas a la fuente de la voluntad²⁵⁴.

En resumen, el *Sefer Yetzirah* es un tratado sobre cosmología y cosmogonía que presenta un carácter claramente místico; hay quienes piensan que se han fusionado en el libro dos doctrinas cosmogónicas distintas, una que se centraría en el desarrollo de las sefirot (cuyo estudio en forma de Árbol de la Vida será esencial en la historia de la Cábala, como ya hemos explicado anteriormente), y otra que expone el proceso de formación como fundamentalmente lingüístico, basado en las combinaciones ilimitadas de las letras hebreas.

Esta cosmogonía, muy cercana a la especulación astrológica, está evidentemente relacionada con la magia, que se basa en el poder creador de las letras y las palabras, y de esa visión surgirá también la idea de la creación del *golem* mediante la recitación ordenada de todas las posibles combinaciones de letras creativas.

En cualquier caso, la vinculación de la obra con la magia queda de manifiesto si tenemos en cuenta que acompañando a los textos más antiguos había algunos capítulos introductorios que hacían hincapié en las prácticas mágicas, y que eran presentadas como un tipo de ritual festivo que debía realizarse al completar el estudio del libro²⁵⁵.

El otro texto en el que se basa el *Liber Razielis* es el *Sefer ha-Razim* (Libro de los Secretos), un tratado cabalístico del que se conserva una versión latina medieval, tratado supuestamente entregado a Noé también en este caso por el ángel Raziel y que Noé habría grabado en un zafiro, según el prefacio de la obra.

El *Sefer ha-Razim* es básicamente un libro de magia y por ello su contenido ha sido considerado prácticamente herético; Mordecai Margalioth, su editor moderno²⁵⁶, y la mayoría de investigadores lo datan en torno a finales del siglo III o comienzos del IV (aunque algún autor, como Ithamar Gruenwald lo sitúe en el siglo VI o VII). El libro se divide en siete secciones o capítulos en base al esquema de los siete cielos, el último de los cuales se relaciona con el Trono de Dios; cada una de las siete secciones contiene una lista de una serie de ángeles y las instrucciones para llevar a cabo determinados rituales mágicos, cuya finalidad es variada, como suele suceder en la mayoría de los tratados de estas características.

²⁵⁴ M. Eisenfeld, (ed.) *Sefer Yetzirah*, p.39.

²⁵⁵ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, p. 38.

²⁵⁶ De más reciente aparición es la edición de B. Rebiger y P. Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II: das Buch der Geheimnisse I und II*, Tübingen 2009, 2 vol.

Se trata de un texto breve, de unas ochocientas palabras, y está escrito en el hebreo midrásico característico del periodo bizantino, pero contiene también un amplio vocabulario en griego y dos oraciones aljamiadas en esta lengua dirigidas a Kyry Be1 y a Helios, ambas similares a los rezos e invocaciones de divinidades que aparecen en los papiros mágicos.

En el texto se intercalan fórmulas mágicas, encantamientos y remedios sobrenaturales, así como la especificación de las funciones propias de cada uno de los ángeles cuyos nombres se detallan en listas. El número de ángeles asciende a setecientos y sus nombres, en hebreo y en griego, están relacionados siempre con las funciones que deben desempeñar.

Aparecen también menciones a divinidades del panteón griego, como Afrodita, Hermes y Helios; en general, es significativa su semejanza con los papiros mágicos egipcios, como ya se ha indicado, que contienen fórmulas mágicas e invocaciones de figuras divinas del panteón griego, egipcio y oriental. El origen de tales fórmulas se encuentra muy probablemente en sectas gnósticas localizadas en Egipto en los primeros siglos de nuestra era. El judaísmo rabínico más ortodoxo se opuso siempre a la práctica de la magia, pero la influencia de cultos mágicos comunes a todo el oriente helenizado durante el periodo del Segundo Templo y durante el periodo bizantino fue inevitable.

El *Sefer ha-Razim* recoge, por otra parte, la influencia de la literatura apócrifa del *Antiguo Testamento*, especialmente del *Libro II de Henoc* y del *Libro de los Jubileos*. Sin embargo, a pesar de los elementos paganos que hay en el libro, se reconoce una elaboración desde el punto de vista judío por el autor; el último y supremo cielo es regido sólo por Dios, las invocaciones a las fuerzas celestiales son dirigidas a emisarios o intermediarios de un poder superior, etc²⁵⁷.

En cuanto al lugar de redacción, existen dos alternativas; Egipto o Palestina. En su edición del año 1966, Margalioth opina que la obra es una reelaboración de los papiros mágicos que llegaron a Judea y fueron conservados por judíos conocedores de ambas culturas; pero lo cierto es que los manuscritos más antiguos fueron hallados precisamente en la *genizah* de El Cairo²⁵⁸ y que además utilizan una terminología mágica privativa de Egipto. En cualquier caso, la literatura rabínica desconoció el *Sefer*

²⁵⁷ S. Sznol, "Sefer ha-Razim. El libro de los secretos", p. 268.

²⁵⁸ Lugar de depósito de textos que contenían versículos de la *Biblia* o referencias a Dios, así como documentos legales de la comunidad y también de carácter privado.

ha-Razim y su transmisión se realizó a través de textos apologéticos a partir de la Edad Media.

Es de gran importancia destacar aquí la razón por la cual es especialmente significativo el interés de Alfonso X y de su escuela por obras como estas, que desde el punto de vista más ortodoxo eran consideradas muy peligrosas debido a la unión de dos influencias altamente sospechosas en su época: la magia y el judaísmo.

Como afirma Enrique Cantera Montenegro, sabemos que el recurso a la magia fue habitual en el judaísmo ya desde la antigüedad bíblica tanto a nivel teórico como en múltiples aspectos de la vida cotidiana y en particular como método alternativo de la medicina, algo que es especialmente significativo durante la Edad Media, cuando medicina, astrología y magia eran saberes científicos estrechamente ligados²⁵⁹.

El planteamiento religioso ortodoxo es idéntico al de cristianos y musulmanes, es decir, se rechazan las prácticas mágicas básicamente porque son tachadas de idólatras y herejes, y existen numerosas referencias tanto en la *Biblia* como en el *Talmud*, por una parte a la prohibición expresa de dichas prácticas, y por otra a aquellas que de algún modo se asimilan a rituales religiosos y se conservan.

Ya en la Edad Media los judíos recurren a la magia en la misma medida y con los mismos fines que musulmanes y cristianos, encontrando una cierta permisividad por parte de los rabinos, a pesar de la controversia existente en la comunidad entre defensores y opositores, principalmente intelectuales racionalistas estos últimos, como Maimónides.

Por otra parte, el desarrollo de la Cábala coincide con el florecimiento de la literatura mágica a nivel más popular en el judaísmo medieval, hecho lógico dada la interrelación entre ambas en su búsqueda de la descripción de la estructura del cosmos y de las fuerzas que en él se generan.

La técnica de los nombres ocultos es especialmente importante en la magia judía medieval, dado que tiene un papel relevante en el sistema de la Cábala especulativa, y además porque también en la literatura mágica musulmana, cuya influencia en este periodo es decisiva, se estudia el uso de los nombres secretos de Allāh.

Sin embargo, la materia en la que los judíos de época medieval hicieron una mayor aportación fue la astronomía, tanto en Castilla como en los distintos territorios de la Corona de Aragón colaboraron activamente en el perfeccionamiento de los

²⁵⁹ E. Cantera Montenegro, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, pp. 47-48.

instrumentos de observación y cálculo (astrolabios, relojes auxiliares y aparatos de observación) acerca de los cuales elaboraron textos con instrucciones tanto para su fabricación como para su uso, y también participaron en la confección de las llamadas tablas astronómicas. La fama de los judíos como astrónomos y astrólogos queda patente en el hecho de que no hubo prácticamente ningún equipo de investigación astronómica en la España medieval que no contara con la presencia, en mayor o en menor medida, de sabios judíos.

Buen ejemplo de ello son Yehudah ben Mosheh ha-Kohen y Yisshaq ben Sid, dos de los más activos colaboradores científicos de Alfonso X y coautores de las llamadas *Tablas alfonsíes*, la obra científica alfonsí de mayor alcance y la más famosa, como ya se adelantó anteriormente, citada y utilizada hasta que Kepler la superó ya en 1627 con sus *Tablas rudolfinas*. De la misma forma, desde el siglo XIII encontramos la presencia de eminentes astrólogos hebreos en las cortes de los distintos reinos hispanos²⁶⁰.

Como contrapartida, desde muy pronto se acusa a los judíos de la realización de prácticas mágicas y brujeriles que tendrían como fin dañar a los cristianos y destruir su fe; desde el siglo XII se hace evidente la hostilidad hacia los judíos, especialmente a partir de la Segunda Cruzada, que se extiende rápidamente por toda Europa. Desde ese momento la incertidumbre política, las crisis económicas y la conflictividad social se convertirán en caldo de cultivo para la difusión de acusaciones antijudías, en muchos casos asociadas a la magia y a la brujería, y que darán lugar a violentas persecuciones en algunos momentos.

Acusaciones como la práctica de crímenes rituales con niños cristianos y de otros diversos actos de escarnio hacia la Pasión de Jesucristo quedan de manifiesto en la gran difusión que tuvo la imagen del judío mago o hechicero en la literatura medieval castellana que contribuyó también a la propagación popular de esta imagen. Esta figura literaria fue bastante corriente desde el siglo XIII y es representada normalmente como un rabino o un médico que actúa como inductor de pactos con el demonio, y que realiza o colabora en prácticas de magia o de hechicería. Referente especialmente importante, en este sentido, es la obra del ya citado Enrique de Villena en la que se encuentran un gran número de referencias a los conocimientos mágicos de los judíos en su *Tratado del Aojamiento* (o *Fascinología*).

²⁶⁰ Ibídem, p. 69.

Es importante, así mismo, el detalle de que, como afirma Enrique Cantera, tampoco parece casual que, al menos desde comienzos del siglo XV, las reuniones brujeriles nocturnas o aquelarres comenzaran a ser denominadas *synagogae*, y que desde la segunda mitad del mismo siglo se utilice el término *sabat*; este hecho prueba la progresiva identificación de los cristianos de fines de la Edad Media entre judaísmo y magia y hechicería, a pesar de que todo parece indicar que los judíos dedicaron poca atención a los estudios nigrománticos o de magia negra, que estaban terminantemente prohibidos también en el judaísmo, y que su recurso a la magia blanca, a la hechicería y a la adivinación fue muy similar a la de sus contemporáneos cristianos y musulmanes.

Por último, se puede mencionar otra rama de la magia judía medieval que se sustenta en el uso de los libros sagrados del judaísmo y en las plegarias, aunque la utilización de versículos de la *Torah* es muy antigua y está suficientemente documentada ya desde el *Talmud*. Tal vez esa especie de tradición asociada al judaísmo propició que se atribuyera un origen judío a algunas obras importantes dentro de la literatura mágica, como la *Clavicula Salomonis*, que desde la Edad Media se asocia al rey bíblico Salomón, prototipo de sabio y mago, y una figura con la que resulta sencillo trazar paralelismos al compararlo en esas cuestiones con el otro rey sabio, Alfonso X.

V. 3. EL LAPIDARIO

El *Lapidario* es un tratado de carácter médico y mágico que estudia las propiedades de las piedras basadas en su asociación con la astrología, y que fue redactado hacia 1250, aunque pudo ser ampliado posteriormente, entre 1276 y 1279, por orden de Alfonso X el Sabio. El libro es una recopilación de diversos tratados, cuyo traductor, uno de los más activos en ese periodo en la escuela de Toledo, parece haber sido Yehudah ben Mosheh ha-Kohen, médico y astrónomo real.

Se conserva en el manuscrito Ms. h-I-15 de la Biblioteca de El Escorial ilustrado con cincuenta miniaturas. La ampliación de 1279 consiste en el *Libro de las formas e imágenes que están en los cielos*, también conocido como *Tablas del Lapidario*, conservado igualmente en la Biblioteca de El Escorial. En su estado actual el manuscrito consta de ciento diecinueve folios, aunque el original tuvo ciento treinta y cinco.

Un lapidario, por tanto, es un libro que recoge las virtudes mágicas de las piedras relacionándolas con otros saberes herméticos, como la astronomía y la alquimia,

siendo su momento de mayor auge el periodo medieval. Como sucede en otros lapidarios, el de Alfonso X relaciona cada piedra con los ciclos de las estrellas, uniendo sus poderes con los signos del Zodíaco. Se trata, en consecuencia, de un manual de ciencia aplicada o libro de remedios.

El *Lapidario* alfonsí está compuesto por cuatro tratados que se suelen denominar *Primer Lapidario*, *Segundo*, *Tercero* y *Cuarto* y que contienen; el *Libro de las piedras según los grados de los signos del zodíaco*, el *Libro de las piedras según las fases de los signos*, el *Libro de las piedras según la conjunción de las planetas* y el *Libro de las piedras ordenadas por el ABC* (lapidario atribuido a Mahomat Aben Quich).

En principio, se distribuyen las piedras entre los diferentes signos del Zodíaco de acuerdo con el color o las características físicas de cada una de ellas; el primero de los libros que forman este *Lapidario*, atribuido a Abolays, adjudica treinta piedras a cada signo zodiacal, mientras que el segundo libro, anónimo, atribuido por algunos autores a Ylus, se limita a colocar tres minerales bajo el influjo de los mismos signos. En el tercer tratado, también anónimo, pero tal vez obra de Belienus, en primer lugar, se exponen las cualidades de las piedras según el signo zodiacal correspondiente, a razón de tres piedras por signo (correspondiendo 10° a cada piedra); a continuación se advierte de las alteraciones que puede provocar en estas cualidades la presencia de los planetas (el orden es el de las órbitas, según su distancia de la tierra, de acuerdo con el sistema ptolemaico). Finalmente, en el cuarto tratado del *Lapidario* se explica el influjo de las constelaciones en las virtudes de las distintas piedras. Este último libro fue compuesto, según se indica en el prólogo y como se mencionó anteriormente, por un desconocido Mahomat Aben Quich, que lo ordenó alfabéticamente según el árabe.

Siendo Alfonso X todavía infante, dispuso en 1243 la composición del primer *Lapidario* a partir de un manuscrito árabe encontrado en Toledo, terminándose su traducción en 1250. Según relata el prólogo, los saberes que incluye fueron vertidos del caldeo al árabe por el sabio Abolays (sabio musulmán de origen caldeo del que nada se sabe, aunque se ha intentado identificar con Abbul Abbas, naturalista de al-Andalus muerto en 1237) y los traductores de la obra serían Yehudah Mosca el Menor (Yehudah ben Mosheh ha-Kohen) y Garci Pérez, colaboradores habituales del rey en este tipo de tratados; el propio monarca se habría encargado de corregir el castellano de las traducciones. Al respecto de la veracidad de estos datos no hay, en todo caso, unanimidad.

El prólogo del libro cita entre sus predecesores, entre otros sabios antiguos, a Aristóteles como autor de un libro en el que estudia setecientas piedras y sus cualidades respectivas, mientras que el *Lapidario* alfonsí incluiría, en su origen, trescientas sesenta piedras en total. La realización del código que conservamos ha de ser posterior a 1252, año en que comenzó a reinar Alfonso, puesto que en el prólogo se le llama ya rey.

Los tres primeros tratados serían obra de una misma persona, mientras que el cuarto presenta diferencias tanto de estilo como de contenido con respecto a los anteriores. Solamente en los tratados *Primero* y *Segundo* se terminaron de realizar todas sus miniaturas.

El *Lapidario* es la primera obra astrológica que mandó traducir Alfonso X, aunque alusiones a este tema aparecen en casi todas las que patrocinó aún siendo de muy diferentes características, como las obras históricas, el *Libro de los Juegos*, las *Siete Partidas* o incluso las *Cantigas*.

Para el *Lapidario* no existe ningún modelo identificado hasta ahora, entre otras cosas porque es el único ilustrado con miniaturas conservado en Occidente, y por ello se convierte en el principal representante del tipo de los llamados astrológicos, cuyo origen se sitúa en la cultura griega tardía de época helenística y probablemente en Alejandría; se trata, por tanto, de una obra representativa del llamado renacimiento alfonsí, con su recuperación de la cultura antigua y un humanismo predecesor del surgido en Italia algún tiempo después.

Entre los lapidarios conservados desde la antigüedad destacan quizá los puramente descriptivos y medicinales, como el *Quinto libro de la materia médica* y la *Materia médica* de Dioscórides, el *Lapidario* de Aristóteles, que el prólogo de la obra alfonsí menciona, o los capítulos correspondientes de la *Historia Natural* de Plinio (obra de influencia importante en las patrocinadas por el rey sabio).

En cuanto a los lapidarios de tipo mágico hay que remontarse a la Alejandría posterior al siglo II a. C. y al contexto de la cultura hermética con sus influencias orientales, egipcias y griegas; los más importantes serían el *Tratado de las Kyranides*, el *Lapidario* de Marbode, obispo de Rennes, inspirado en otro alejandrino, el de Damigeron, un segundo *Libro de las Kyranides* y varios lapidarios árabes. El de Alfonso X sería único en Occidente, como ya se mencionó, y derivaría de un original griego aún sin identificar transmitido por una versión árabe²⁶¹.

²⁶¹ A. Domínguez Rodríguez, *Astrología y arte en el Lapidario de Alfonso X el Sabio*, pp.31-33.

A pesar de que existen antecedentes de obras cortesanas de un carácter científico similar, como por ejemplo el *Catálogo de las estrellas fijas* de al-Sufi, inspirado en el de Ptolomeo y compuesto por encargo del sultán Adud al-Dawlah en el siglo XI, además de otros casos en Italia o Francia, como el del rey Charles V en el siglo XIV, que utilizó los manuscritos alfonsíes para realizar sus propias traducciones al francés, no se conocen muchas versiones ni traducciones posteriores del *Lapidario* alfonsí, pese a lo cual sabemos que su importancia, como podemos comprobar ya con el ejemplo citado, especialmente durante el Renacimiento, fue muy considerable.

Pero lo más significativo de la obra son sus repetidas alusiones a la alquimia, que aparece mencionada de una manera expresa o utilizando términos afines como “obra mayor” o “maestría”. La alquimia, según Rosario Delgado Suárez, se presenta no sólo como una ciencia eficaz, útil y beneficiosa para el hombre, sino como una disciplina mitificada, capaz de convertir ciertos objetos en oro, expulsar al demonio y sanar enfermedades.

Esta idea aparece resumida en el acróstico V.I.T.R.I.O.L (diferente del vitriolo, que alude al ácido sulfúrico usado por los alquimistas) y cuyo significado es: “*Visita Interiora Terras Rectificatur Invenies Occultum Lapidum*”, al que a veces se añade: *Et Veram Medicinam*, es decir, “Visita los interiores de la tierra, rectificando encontrarás la piedra oculta y la verdadera medicina”. Siguiendo la práctica hermética de encriptar sus mensajes toda la “gran obra” está contenida en esta frase.

Por tanto, el pensamiento oculto tras los textos alfonsíes en general procede de las doctrinas herméticas, lo que se ha dado en llamar la “mística helenística”, en la que confluyen diversas corrientes y una concepción de la ciencia en la que la astrología y la alquimia tuvieron un gran desarrollo, circunstancia que queda patente en el interés por la literatura hermética existente durante toda la Edad Media.

El *Lapidario* muestra una compleja simbología, así como multiplicidad de materias y fuentes, pero en él sobresale la presencia de la obra alquímica, a pesar de que en las *Siete Partidas* se condene el mal uso y los engaños de los falsos alquimistas; parece claro, por tanto, que la condena alfonsí no se hace extensible a la disciplina como tal, sino que intenta diferenciar el uso correcto de la misma de ese otro que puede ser engañoso y malintencionado, especificación que se repite en el caso de adivinos y astrólogos.

No se puede olvidar, en este sentido, el interés despertado por la alquimia a raíz de sus supuestos conocimientos para transmutar en oro los metales; en época medieval y

en los siglos posteriores esta disciplina sería incluso patrocinada por numerosos reyes que creyeron encontrar en ella la solución a sus problemas económicos.

La relación entre el estudio de los metales y la astrología posiblemente se deba a los caldeos, que asignaron una estrecha relación entre metalurgia y astrología y entre los metales entonces conocidos y los cuerpos celestes (el oro representaba al Sol, la plata a la Luna, el cobre a Venus, el hierro a Marte, el estaño a Júpiter, el plomo a Saturno y el mercurio al planeta del mismo nombre).

Alfonso X, gracias a su círculo de sabios traductores, recoge este legado, por lo que nos encontramos ante una combinación de la alquimia con la metalurgia, la astrología y la astronomía, para combinarla con la medicina²⁶². La obra científica alfonsí hereda así una tradición basada en todas esas disciplinas diversas. En concreto, las numerosas coincidencias entre el *Picatrix*, el libro tercero del *Lapidario* y el *Libro de las formas et imágenes* unen muy especialmente a estos tres libros con la tradición hermética, como ya se destacó anteriormente.

La idea sobre la que se sustenta dicha tradición es la concepción de la naturaleza como una especie de escritura secreta, como un criptograma divino que el sabio puede descifrar con ayuda de ciertas técnicas, entre las que Paracelso incluirá la geomancia, la fisonomía, la hidromancia, la piromancia, la necromancia, la astronomía y la berilística (leer el porvenir en un cristal)²⁶³.

En cuanto al interés por la relación entre las prácticas médicas y la astronomía y la astrología, se basa en la influencia de los astros sobre el cuerpo humano, hecho que origina la llamada *melotesia* zodiacal mediante la cual los doce signos del Zodíaco situados en la parte exterior de la esfera equivalen a los doce miembros del cuerpo humano, que van desde la cabeza a los pies, mientras que los siete planetas gobiernan los órganos situados en el interior del cuerpo.

La *melotesia* tiene su origen en la idea de la simpatía universal, es decir, en la combinación de los cuatro elementos y su intervención en el cuerpo humano, sujeto también a la influencia de las posiciones de los planetas. La mayor parte de los escritos antiguos relacionan a un signo zodiacal o un planeta con un miembro del cuerpo, por lo que existen dos vertientes, una referente a la *melotesia* zodiacal y otra a la *melotesia* planetaria. Para complementar este estudio se recurrió a las propiedades curativas o

²⁶² R. Delgado Suárez, "La Alquimia en el Lapidario de Alfonso X El Sabio", <http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/lapidar.html>

²⁶³ A. Roob, *El museo hermético. Alquimia & Mística*, p. 466.

mágicas de las piedras, que podían potenciar los efectos de los movimientos planetarios y se relacionaban con los signos del Zodíaco.

Es esta tradición la que recogen los lapidarios medievales y refleja el panorama de la medicina europea que a partir del siglo XIII alcanza un cierto progreso en la praxis médica, el diagnóstico, los tratamientos y la cirugía, pero que también recurría a la llamada medicina natural que buscaba sus remedios en hierbas, ungüentos o cataplasmas²⁶⁴.

Con respecto a la alquimia, se trata de una enseñanza que posee una clara vertiente esotérica, vinculada con la gnosis y el neoplatonismo, y basada en la búsqueda de la piedra filosofal, medio para convertir los metales bajos en metales preciosos como el oro y la plata, y que implicaba la creencia de que dicha piedra sólo se podía obtener por la gracia divina, lo que supuso su evolución hasta llegar a convertirse en una doctrina espiritual, puesto que la transformación del metal simbolizaría la mutación del hombre que depura su alma para llegar a alcanzar un estado de perfección. De hecho, se conoce la existencia de prácticas alquímicas espirituales y ascéticas basadas en el ayuno y la meditación para lograr la unión del alma con el mundo superior.

En cuanto a la literatura hermética, incluye una serie de obras que contienen sentencias y procedimientos mágicos atribuidos a Hermes Trismegisto, que durante la Edad Media y el Renacimiento alcanzaron gran popularidad entre los alquimistas. La tradición hermética incluye, como se ha dicho, el estudio de la alquimia, la magia, la astrología y otros temas relacionados.

Hermes Trismegisto, dios griego cuyo nombre significa “el tres veces grande, o el que posee el don de la triple sabiduría” es considerado el fundador de las ciencias herméticas y toda su literatura. Hermes es para los griegos el generador y revelador de la cultura y la escritura, pero también es reconocido en distintas tradiciones bajo diversos nombres: en Egipto es llamado Toth o Dyehuty, dios de la sabiduría y patrón de los magos, que fue asociado al Hermes griego y al Mercurio romano, el mensajero de los dioses.

Los textos herméticos pueden ser de carácter filosófico o práctico; en este último caso el principal interés se centra en la magia y la alquimia. Los libros atribuidos a Hermes se encuentran en el llamado *Corpus Hermeticum* y son una serie de tratados

²⁶⁴ R. Delgado Suárez, “Antecedentes e influencias en la obra científico-mágica de Alfonso X el Sabio: La unión fascinante de la Astrología, la Astronomía, la Alquimia, la Magia, la Medicina y los Milagros a través de la Historia”, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/alfonsox.html>

redactados en griego, excepto el *Asclepio* que está en latín, procedentes de traducciones griegas de antiguos textos egipcios.

Los tratados son los siguientes: *Poimandres* (El Pastor), *De Hermes a Tat*, *Discurso sagrado*, *El Mar* (La Crátera), *La Unidad* (La Mónada), *Que Dios no siendo manifiesto, es lo más manifestado*, *Que en sólo el Dios está el Bien y en ninguna otra parte está*, *Que la mayor desgracia es no conocer a Dios*, *Que nada se destruye y que es un error llamar destrucción o muerte a los cambios*, *Sobre el entender y el sentir: De que en sólo Dios está la Belleza y el Bien, y en ninguna otra parte está*, *De Hermes Trismegisto: La Llave*, *La Inteligencia a Hermes*, *De Hermes Trismegisto a Tat-Sobre la inteligencia común*, *De Hermes a su hijo Tat-Discurso secreto en la montaña-Del renacer y de la regla del silencio*, *Carta de Hermes Trismegisto a Asclepio*, *Definiciones de Asclepio al rey Amón*, *Sobre las trabas que ponen al alma las cosas que provienen del cuerpo*, *Asclepio* (Esculapio) y *La pequeña Apocalipsis* (capítulo veinticuatro del *Asclepio*), más algún texto añadido incompleto y sin título.

El *Corpus Hermeticum* consta, por tanto, de diecisiete tratados, numerados del uno al catorce y del dieciséis al dieciocho; el quince, en realidad, no era tal sino tres extractos de Estobeo, que por error de uno de los primeros editores del siglo XVI, provocó la confusión. La numeración se mantuvo en las ediciones posteriores, por lo que desapareció el tratado número XV.

El *Corpus* ya aparece citado en las polémicas anticristianas, por una parte por Lactancio, Cirilo y Dídimo, y por otra por Zósimo y Jámblico, desde el siglo III, pero adquiere especial importancia en el Renacimiento, cuando alrededor de 1460 un manuscrito griego procedente de Macedonia llegó a Florencia traído por uno de los encargados de Cosimo de Médicis de la búsqueda y recopilación de manuscritos. En él se incluía una copia de los tratados I al XIV del *Corpus Hermeticum*. Marsilio Ficino fue quien realizó su traducción.

La doctrina que contiene proclama que el hombre no sólo ha sido creado a imagen de Dios, sino que también está dotado de su omnipotencia, es decir, que está hecho de todas las potencias divinas, pero al haberse corrompido no se manifiesta siempre en él el origen divino.

Los textos afirman ser traducciones griegas de originales egipcios, pero estudios filológicos modernos apuntan a una redacción griega original que surgió probablemente entre los siglos II y III. Fueron ampliamente leídos desde la antigüedad y algunas sectas religiosas, como los harranitas (que tomaron el nombre de sabeos tras la conquista

islámica) los adaptaron como libros canónicos. Su estudio perdió relevancia con la cristianización del Imperio Romano, pero todavía en el siglo V San Agustín de Hipona argumentaba contra su contenido.

Dicho contenido se centra en las enseñanzas impartidas por Hermes en Egipto, cuyo supuesto original en la lengua de dicho país no debía ser traducido a otras lenguas ya que podía perder mucho de su sentido oculto; el propio Hermes profetiza su traducción al griego, pero advierte que al traducirse del griego a otras lenguas perdería la mayor parte de su valor místico, por lo que se deduce que el texto podía entenderse originalmente de varias formas tanto en egipcio como en griego. La realidad, como se mencionó previamente, es que no se ha encontrado ninguna versión egipcia del mismo y que su existencia hoy parece más mítica que real.

Hermes narra en sus tratados cómo adquirió su conocimiento a través de una visión mística durante un sueño en la que contempló el movimiento de las esferas; en dicha visión Poimandres (la Inteligencia Universal) le reveló todos los misterios y de esa forma Hermes se convirtió en un iniciado.

En los tratados herméticos se tratan temas tan dispares como la naturaleza de lo divino, el surgimiento del cosmos, la caída del hombre del paraíso, así como las nociones de verdad, bien y belleza; al considerar dicho contenido de los textos conviene no olvidar que Hermes originariamente habría sido una simple transfiguración del dios egipcio Thot, pero que posteriormente fue tenido por un sabio que fundó la alquimia y otras ciencias herméticas. Estudiosos judíos y renacentistas lo consideraban contemporáneo de Moisés.

Su influencia, en cualquier caso, fue extraordinariamente importante en el desarrollo espiritual del Renacimiento, y muy especialmente en las obras de autores como Pico della Mirandola y otros practicantes de la alquimia y defensores del neoplatonismo.

Otro texto atribuido a Hermes y no incluido en la suma del *Corpus* es en realidad uno de los de mayor trascendencia de todos los textos herméticos; la *Tabula smaragdina* (la Tabla Esmeralda), conocida en el mundo occidental desde Alberto Magno, al que algunos adjudicaron su autoría, aunque también fue atribuida a uno de los mayores magos de la antigüedad, Apolonio de Tiana. Según la tradición, fue el mismo Apolonio quien encontró la tabla en una cueva, bajo tierra. La obra era ya conocida en Córdoba en el siglo X, y actualmente se data entre los siglos VI y VIII; en

el Occidente cristiano empieza a ser conocida a partir del siglo XIV en traducciones árabes.

Algo similar se podría decir del *Kybalion*, una de las obras herméticas más conocidas en la actualidad, de reducido tamaño, pero con un denso conocimiento contenido en sus páginas; este texto fue escrito en 1890 por tres iniciados, que no mencionan su nombre, pero cuya identidad se vincula con órdenes mágicas modernas, y en él se encuentran citas de un *Kybalion* atribuido a Hermes Trismegisto a partir del cual los tres iniciados desvelarían el conocimiento hermético, es decir, los siete axiomas o principios en que se basa la filosofía hermética: el mentalismo (el universo es mental), el principio de correspondencia (como es arriba, es abajo; como es abajo, es arriba), la vibración (nada está inmóvil; todo se mueve; todo vibra), la polaridad (todo es doble, todo tiene dos polos), el ritmo (todo fluye; todo tiene sus periodos de avance y retroceso), el principio de causa y efecto (toda causa tiene su efecto; todo efecto tiene su causa) y el principio de generación (todo tiene su principio masculino y femenino).

Con respecto a la alquimia, se trata tanto de una protociencia como de una disciplina filosófica que combina química, metalurgia, física, medicina, astrología y misticismo, y que fue practicada en Mesopotamia, en el antiguo Egipto, en Persia, en la India, en China y en la antigua Grecia. Parece que existen textos alquímicos chinos que datan del 144 a.C. y que se podría remontar la alquimia en dicho país al menos al siglo IV a. C.

Los intercambios existentes entre el Extremo Oriente y el Oriente Medio hacen que no sea imposible la procedencia china. La alquimia china era principalmente esotérica y pretendía producir una medicina que asegurara una larga vida o la inmortalidad, como ya analizamos. Sin embargo, en el caso de que China haya transmitido estos conceptos sólo podría tratarse de alquimia medicinal y no metalúrgica.

La alquimia occidental forma parte inseparable de las enseñanzas herméticas y se considera una de las principales disciplinas precursoras de las ciencias modernas, por la influencia que sus principios y experimentos tuvieron, especialmente en la química y en la citada metalurgia.

Los dos aspectos más conocidos de la alquimia, como se mencionó antes, serían la capacidad de transformar plomo u otras sustancias en oro, y directamente relacionado con lo anterior, la búsqueda de la piedra filosofal, con la que se puede lograr la habilidad para transmutar el oro o para descubrir el secreto de la vida eterna. En la

vertiente espiritual de la alquimia, los alquimistas debían transmutar su propia alma, es decir, purificarse mediante la oración y el ayuno.

Todos estos procesos simbolizaban la evolución desde un estado imperfecto y efímero hacia un estado perfecto y eterno, y la piedra filosofal representaba la clave mística que hace posible esta evolución, que en el propio alquimista supone el tránsito desde la ignorancia hasta la iluminación.

Los alquimistas concebían el universo como compuesto de cuatro elementos clásicos: tierra, aire, fuego y agua, y con ellos preparaban un quinto elemento que contenía la potencia de los cuatro en su máxima exaltación y equilibrio. Toda sustancia se componía de tres partes de mercurio, azufre y sal, nombres que designaban respectivamente el espíritu, el alma y el cuerpo, y que eran denominados principios; esta idea de que todas las cosas del universo estaban formadas por sólo cuatro elementos fue concebida por Empédocles y desarrollada por Aristóteles, que afirmaba que cada elemento tenía una esfera a la que pertenecía y a la que regresaría de forma natural si se le dejaba intacto.

Por medio de la manipulación de estas sustancias se separaban cada una de las tres partes que luego eran purificadas individualmente para volver a unirse a continuación y formar otra vez la sustancia inicial, que ahora había adquirido ya sus buscados poderes.

De especial importancia es la alquimia en el mundo islámico, gracias a autores como Abu Musa Jabir Ibn Hayyan al-Azdi, cuyo objetivo final era la creación artificial de vida en el laboratorio alquímico. Aunque algunos orientalistas tienen dudas sobre la existencia de Jabir, en general se considera una figura real, pese a que algunos escritos del corpus jábiriario fueron obra de autores posteriores.

Basándose en las cuatro cualidades básicas de calor, frío, sequedad y humedad y su presencia en los diferentes elementos, Jabir (Geber en Occidente) especulaba con la posibilidad de reordenar las cualidades de los mismos para obtener uno diferente y a partir de esta idea se introduce la búsqueda de la piedra filosofal en la alquimia occidental.

La fecha exacta de su nacimiento es objeto de debate, pero parece demostrado que practicó la medicina y la alquimia en Kufa en torno al 776. Se tiene como fecha aproximada de su nacimiento alrededor del año 721 en Irán, en la provincia de Khorassan, y de su muerte el año 815 en Kufa. Se le considera el padre de la química por haber sido el primero en estudiarla de forma científica.

Sus libros, más de cien tratados, de los cuales veintidós se refieren a la alquimia y la química, influyeron notablemente en los alquimistas europeos; se le atribuye la invención de un gran número de instrumentos de laboratorio (entre ellos el alambique, que facilitó y sistematizó el proceso de destilación), la perfección de técnicas científicas como la cristalización, destilación, calcinación, sublimación y evaporación y el descubrimiento de diversas sustancias químicas, como el ácido clorhídrico o el ácido nítrico.

En general, resumió los adelantos de la alquimia árabe y su visión de la diversidad, como, por ejemplo, en la combinación de los principios presentes en el azufre (sólido, combustible, amarillo) con aquellos contenidos en el mercurio (líquido, metálico y volátil), de forma que su división de las sustancias ha sido utilizada durante siglos, y los nombres actuales aún tienen influencia de los suyos. Sus investigaciones incluyeron también la fabricación del acero, tintes de tejidos, el grabado en oro, el curtido del cuero o los pigmentos de cerámica.

Otra figura destacada es la de ar-Razi (865-925), médico de gran fama que dedicó buena parte de su actividad al estudio práctico de la alquimia, y a quien se debe la clasificación de las sustancias en minerales, vegetales y animales. Creía que la transmutación no sólo era posible a partir de los metales inferiores, sino también del cuarzo, del vidrio y de sustancias similares que debidamente tratadas se transformaban en piedras preciosas como esmeraldas, rubíes, etc.

A fines del siglo X y hasta mediados del XI la alquimia conoce un gran desarrollo en al-Andalus; sus inicios parecen remontarse al reinado de `Abd al-Rahman II (822-852), mientras que el último gran autor árabe dentro del mundo de la alquimia es al-Yildaki, que vivió en El Cairo y Damasco, murió alrededor del 1360, y escribió una larga serie de obras sobre el tema que, sin embargo, no fueron conocidas en Occidente.

Las referencias a Hermes en las fuentes islámicas son numerosas y reflejan la visión musulmana de esta figura mítica como fundador de la filosofía y las ciencias, especialmente la astronomía y la astrología, la alquimia y la medicina, y muchos inventos importantes que también le son atribuidos. Según las fuentes tradicionales, Hermes no murió sino que fue llevado al cielo en vida, donde sigue viviendo, al igual que Cristo (los eruditos musulmanes creían que era Ukhnûkh o Enoc, identificado con el profeta Idrîs, que menciona el *Corán*). De hecho, en los anales islámicos se conocían tres Hermes diferentes, cada uno de los cuales poseía distintas características: el primer Hermes (*Hirmis alharâmisah*), a quien algunos identificaban con Ukhnûkh e Idrîs, era

considerado el primer hombre que obtuvo su conocimiento de los cielos y que instruyó a la gente sobre medicina, al tiempo que se le consideraba también el inventor del alfabeto y la escritura y quien enseñó a vestir ropas a la humanidad, también fue él, según esta teoría, quien construyó casas donde dar culto a Allah y anunció el diluvio a Noé.

El segundo Hermes, o Hermes babilónico, vivió en Babilonia después del diluvio y fue un maestro en medicina, filosofía y la ciencia de las propiedades de los números, así como el renovador de la ciencia y la filosofía; se le asocia con la reconstrucción de Babilonia después de Nemrod, donde habría tenido el papel de difusor de la ciencia y también se considera que se convirtió en el maestro de Pitágoras.

El tercer Hermes, o Hermes egipcio, nació en Manaf, cerca de Fustat (que había sido el centro de la ciencia antes de Alejandría) y fue un maestro en las ciencias de la medicina, la filosofía, la alquimia y las propiedades de los venenos. El tercer Hermes instituyó festividades en los momentos de la primera aparición de la Luna creciente, de la entrada del Sol en cada uno de los signos del Zodíaco y de conjunciones astrológicas favorables. Dejó algunos proverbios sobre la importancia de la ciencia, la filosofía y la justicia y fue el maestro de Asclepios.

Por otra parte, Shaykh al Ishraq Shihab ad-Din Sohrawardî, así como su discípulo Muhammad Shahrâzûrî, lo consideraban como uno de los teósofos (*muta'allihun*) y Shahrâzûrî es uno de los primeros en llamar a Hermes “padre de los filósofos”. Para Sohrawardî, en su *Mutarahat*, Hermes es el origen de una sabiduría que pasó, por una parte, a través de Asclepios, Pitágoras y Platón, a los griegos y, por otra, a través de Gayomarth, Faridun y Kay Khusraw a los persas, y finalmente fue unificada durante el periodo islámico.

Los más importantes alquimistas árabes, en cualquier caso, eran sufíes. Entre los siglos XII y XIII, al-Ghazzali (1058-1111) y Rumi (1207-1273) hablaban de la experiencia mística como de una transformación alquímica. Resulta interesante en este sentido resaltar que la tradición iniciática en la corriente sufí afirma que ciertas operaciones, aunque la manera de proceder sea correcta, no llegarán al término deseado si no se producen determinadas circunstancias: el esfuerzo adecuado, hecho por las personas adecuadas, en el lugar y el momento adecuados. Si estas condiciones no están reunidas, no hay resultado. Este presupuesto explicaría por qué se hace mención en la literatura alquímica a algo intangible que los alquimistas no han podido definir, cuya presencia transforma sus esfuerzos.

Sobre la posibilidad de hallar la piedra filosofal o elixir (*al-iksir*), que en árabe significa “rompedor” y alude a su propiedad de romper la estructura interna de la materia, los filósofos árabes se dividen en dos bandos irreconciliables encabezados respectivamente por al-Farabi (872-950), que afirma la posibilidad de su existencia, e Ibn Sīnā (Avicena) (c. 980-1037), que lo niega, aduciendo uno y otro argumentos aristotélicos.

Los fundamentos de la alquimia islámica se encuentran en una serie de textos griegos y siríacos, que en algunos casos son de autenticidad dudosa y de los que hay quienes afirman que fueron inventados por los propios autores musulmanes para dar mayor credibilidad a sus propias doctrinas. Según la tradición, no obstante, la obra de Zósimo se había traducido ya al árabe en el año 659, y alrededor del año 700 se sitúan los estudios de alquimia del príncipe omeya Khalid ibn Yazid, junto al monje Morienus o Mariyanus, cuya versión se conserva en el texto latino de Roberto de Chester.

En la Europa medieval, Roger Bacon (1214–1294) es considerado el primer alquimista, aunque no fue el único, la mayoría de ellos miembros del clero debido a su mayor formación (Bacon, de hecho, sabía árabe) y a que la alquimia todavía en esa época era considerada por la Iglesia un buen método para desarrollar la teología. Otros nombres vinculados a la alquimia que se pueden mencionar son Alberto Magno (1206 - 1280) y uno de los más famosos de sus alumnos, Tomás de Aquino (1226-1274).

Ya a finales del siglo XIII la alquimia poseía un sistema propio bastante estructurado basado en las teorías de Hermes sobre la relación macrocosmos-microcosmos, la creencia en los cuatro elementos y las cuatro cualidades citadas con anterioridad, y ya mantenían la tradición de presentar sus ideas de forma codificada para eludir a los no iniciados, además experimentaban activamente con sustancias químicas y teorizaban sobre el funcionamiento del universo.

Es necesario citar al menos nuevamente la figura de Ramón Llull, o Raimundo Lulio (c. 1232-1315), estrechamente vinculado con la alquimia (se decía que durante su visita a Inglaterra había convertido en oro veintidós toneladas de metal común en la Torre de Londres como contribución al tesoro real), que experimentó la peculiar y enriquecedora relación de las culturas latina, cristiana, judía e islámica, y compuso su *Ars Magna*, compendio del saber universal basado en las formas tradicionales representativas de Occidente desde el punto de vista tanto cristiano, como judío e islámico, hasta el punto de que la obra de Llull constituyó uno de los puentes que

contribuyeron a la generación de la Cábala cristiana a partir del Renacimiento, fuertemente influenciada también por el hermetismo.

Otra figura importante que se asocia con los contenidos herméticos es la de Dante, puesto que se ha interpretado la *Divina Comedia* como expresión del proceso de iniciación (llamado en el arte alquímico *gran obra*), y del arte y la ciencia de Hermes, es decir, de la alquimia espiritual cuyo secreto está en "materializar el espíritu y espiritualizar la materia" (*solve et coagula*), por lo que el viaje implica un recorrido jerárquico que va de lo manifestado a lo inmanifestado, de la multiplicidad a la unidad. Esto está expresado por la transmutación de los metales, los cuales se corresponden con los siete planetas, transmutación que se opera en el interior del alma humana, en un proceso simbolizado por un atanor, u horno alquímico, recipiente donde se cuecen, subliman, coagulan y fijan las energías, gracias al fuego que va purificando y perfeccionando la propia alma, pudiendo así renacer a las potencias y virtudes que el ser porta en sí mismo y que van despertándose gradualmente. Todo este proceso supone una verdadera concentración (*ora et labora*), muriendo a los aspectos inferiores para renacer a los estados superiores del ser.

El adepto debe, por tanto, experimentar una conversión, es decir, una inversión con respecto al estado del hombre ordinario que tiende hacia lo literal, lo múltiple y material, para lo que es necesaria la previa intuición de que existen otras realidades. Todo este viaje no está exento de sacrificios y pruebas que el iniciado tendrá que enfrentar y superar reconociendo primero su ignorancia, ya que la verdad no ha sido inventada por el hombre sino que es revelada y transmitida de generación en generación. Por ello, lo primero que debe experimentarse es la muerte, la muerte al mundo profano, lo que simultáneamente supone un segundo nacimiento, es decir, morir a las viejas concepciones para renacer a un mundo nuevo.

Es necesario descender primero a los Infiernos, situados en el centro de la tierra y que simbolizan las regiones más tenebrosas de la psiquis humana, para poder ascender a los Cielos, atravesando primero el mundo intermediario o Purgatorio, que representa las pruebas iniciáticas, hasta llegar a la cima donde Dante ubica el Paraíso terrestre y que corresponde a la culminación del estado humano, la recuperación del estado edénico, el desarrollo humano completo en el que está presente el equilibrio perfecto, imagen de la inmutabilidad esencial en el mundo manifestado.

Otro elemento importante dentro de esta tradición y también de época medieval, a pesar de las muchas teorías y controversias sobre su origen, como ya se comentó

previamente, es el Tarot, vehículo hermético que en tiempos modernos ha sido muy mal interpretado, y que encierra en sus Arcanos este mismo conocimiento iniciático, que promueve el despertar de la conciencia a partir de la meditación en el significado de sus símbolos, compendio de elementos alquímicos, numerológicos, cabalísticos y astrológicos que ordenan una cosmología completa y constituyen un modelo del universo, análogo al mismo, que le otorga el poder mágico e iniciático que se le atribuye tradicionalmente²⁶⁵.

En el siglo XIV la permisividad de la Iglesia hacia las prácticas alquímicas desaparece. La búsqueda de la piedra filosofal y el elixir de la juventud ahora se considerarán cosas separadas y el simbolismo y el lenguaje críptico utilizado conducen a variaciones considerables en la interpretación de las antiguas enseñanzas. Los alquimistas pasarán a ser considerados magos y hechiceros y serán perseguidos frecuentemente por sus prácticas.

La alquimia y su trabajo práctico de laboratorio tenían como objetivo, sin embargo, iluminar lo oscuro, lo enfermo y lo inconsciente. Los grandes alquimistas como Paracelso (1493-1541) transcribieron su sabiduría en forma de remedios prácticos, de elixires obtenidos a partir de metales, gemas y plantas, todo ello íntimamente conectado con la astrología, puesto que los siete planetas dividen la luz de la creación en siete cualidades que a su vez crean los cuatro elementos, así como el quinto, el elemento secreto y sagrado, el éter, y los tres principios alquímicos básicos. Los metales, los minerales, las gemas, las plantas, los animales y también el hombre se originan a través de varias combinaciones de las siete energías planetarias, los cuatro elementos y los tres principios básicos mencionados. La mezcla predominante determina lo que emergerá y qué clase de carácter tendrá.

El texto griego más antiguo referido a la alquimia es el *Physica kai Mystica* (*De las cosas naturales y de las cosas ocultas*), datado en el siglo I o II a.C., y que distingue ya cuatro fases en el *opus magnum* (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas* y *rubedo*), que son diferentes grados de curación corporal, mental y espiritual, de maduración interna y desarrollo de la conciencia: *nigredo* (negrura) equivale a la vibración de la sal (= cuerpo), corresponde a los planetas de nivel más bajo y sustenta los procesos de solidificación; *albedo* (blancura) es la vibración del azufre (= alma) y sustenta los

²⁶⁵ P. Serdà, “Guenon, Dante y la Tradición Hermética”, <http://www.geocities.com/symbolos/s23psrd2.htm>

procesos disolutivos y distributivos, y *rubedo* (rojizo) es la vibración del mercurio (= espíritu) y sustenta los procesos de regulación y armonización. El azufre representa el principio activo, masculino y solar o ígneo, el mercurio el principio pasivo, femenino y lunar y la sal el principio neutro que los une. La fase tercera, o amarilla, denominada *citrinitas* fue eliminada a partir del siglo XV.

Algunos alquimistas, los despreciados “sopladores”, sólo estaban interesados por la tarea práctica de tratar de hacer oro. Otros jamás se acercaron a un laboratorio y se concentraron en el progreso espiritual. El verdadero arte, no obstante, parece haber sido una combinación de ambas vertientes, puesto que los procesos de laboratorio y los cambios químicos que se producían en los materiales eran parte integrante de los cambios espirituales que tenían lugar en el propio alquimista.

Con el paso del tiempo la interpretación de los textos y símbolos alquímicos se complicó cada vez más, el recurso a las imágenes dio lugar a una imaginería alquímica de gran interés artístico, pero cuya información está profundamente encriptada, hasta el punto de que en obras como el *Rosarium philosophorum* (texto cuya primera edición aparece en 1550 y que contiene veinte imágenes que describen simbólicamente la verdadera alquimia, un proceso cuyo fruto es el lapis philosophorum) se afirma: “Cuándo hablábamos abiertamente, no decíamos en realidad nada. Pero cuando escribíamos en lenguaje cifrado y en imágenes, ocultábamos la verdad”²⁶⁶.

Los alquimistas hacían derivar sus signos y su lengua enigmática directamente de Hermes, identificado con el dios egipcio Thot, inventor de la escritura jeroglífica, en su búsqueda de técnicas de oscurecimiento que protegiesen la enseñanza de quienes no fuesen dignos discípulos.

Por otra parte, el confusionismo de esos textos también se debe a la riqueza de la sinonimia, ya que un mismo elemento recibe múltiples nombres; en los textos árabes, por ejemplo, el oro presenta veintidós sinónimos, la plata, diecisiete, el hierro, dieciocho, el cobre, quince, etc. Además, con frecuencia el término que en un autor significa una cosa en otro indica algo muy distinto.

En resumen, se puede decir que para entender las bases sobre las que se edifica toda la doctrina hermética hay que recurrir a sus orígenes en Alejandría, a la filosofía de la naturaleza griega, cuyos fundamentos teóricos se consolidan en el siglo V a.C., y a las

²⁶⁶ A. Roob, *El museo hermético. Alquimia & Mística*, p. 11.

prácticas empíricas, el saber técnico, los criptogramas y las imágenes alegóricas del mundo árabe.

Dentro del *scriptorium* alfonsí existen algunas obras más, además de las ya citadas con anterioridad, que tienen una estrecha relación con el mundo de la alquimia y la doctrina hermética, como es el caso del *Libro del Tesoro*, traducción de los *Livres dou Tresor*, compilados en Francia por Brunetto Latini entre 1260 y 1267 y ampliados en Florencia en torno a 1275; parece que a España llega sólo la primera versión de la que se conservan trece manuscritos medievales, doce más o menos completos y uno que solamente contiene el libro segundo. El promotor de la traducción unas veces parece ser Alfonso X y otras Sancho IV, aunque la idea más aceptada es que la traducción castellana fue realizada por Alonso de Paredes y Pascual Gómez, posiblemente en 1292 o 1293, por orden de Sancho IV. La vinculación con Alfonso X puede deberse a que el autor de la versión escrita en francés, Brunetto Latini (c. 1210-1294), maestro de Dante y de Cavalcanti, participó en una embajada enviada a la corte alfonsí en el año 1260 para solicitar ayuda en el conflicto contra los gibelinos.

En cualquier caso, con el título de *Libro del Tesoro* se conocen dos obras, una en prosa y otra en verso, que han sido en ambos casos atribuidas erróneamente, al parecer, a Alfonso X el Sabio. El *Libro del Tesoro* escrito en prosa se compone de tres partes: la primera incluye una historia universal, seguida de una historia natural donde se recopila una extensa información sobre astronomía y geografía y se incluye un bestiario; la segunda recoge pensamientos de moralistas, clásicos y modernos, y estudia los vicios y virtudes propios de los hombres, y la tercera trata de cuestiones relacionadas con la política y el arte de gobernar. Se ha considerado la primera enciclopedia en lengua vulgar, con la exposición de un sistema clasificatorio de las ciencias que pretende organizar los conocimientos de ese momento histórico: filosofía, gramática, economía, dialéctica, etc.

Si se compara la versión francesa con la de la obra castellana, encontramos que en la primera domina la idea de que las ciencias han de supeditarse a la política para que el gobernante posea el conocimiento adecuado para el ejercicio del poder, mientras que en la segunda se manifiesta más bien la intención de que el rey procure a sus súbditos los caminos del conocimiento, limitando las cuestiones teológicas expresadas en latín e incrementando la historia, tanto la universal como la de España.

Del conocimiento de la naturaleza se eligen las partes que actúan más directamente sobre el hombre (la astrología y las piedras preciosas) y en cuanto a la

política se expone la teoría del buen gobierno atendiendo a las leyes del reino y a los fueros.

De la obra en verso, por su parte, existen al menos cuatro ejemplares y hasta el siglo XIX muchos especialistas la atribuyeron a Alfonso X, tal vez precisamente por tratar el tema de la transmutación de los metales. Sin embargo, Amador de los Ríos refiere que entre 1446 y 1484 el arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo, se rodeó de cierto número de alquimistas (entre los que se encontraba un criado y mayordomo suyo, llamado Alarcón, que fue degollado en la plaza de Zocodover a causa de sus embaucamientos y falsas promesas) y se especula con la posibilidad de que fuese este círculo el responsable de atribuir el libro a Alfonso X para otorgarle la autoridad que ellos no poseían. Actualmente, por tanto, se considera que el *Libro del Tesoro* fue compuesto en la segunda mitad del siglo XV en el círculo de alquimistas que rodeaba al Arzobispo²⁶⁷ (aunque autores como la duquesa de Medina-Sidonia lo han datado ya en el siglo XVII).

La obra, en cualquier caso, es importante porque durante los siglos XIII, XIV y gran parte del XV, apenas hay vestigios del empleo de escritura cifrada en la Corona castellana (en cambio se conservan muestras relacionadas con la Corona de Aragón) y el *Libro del Tesoro* sí es un caso de obra en parte cifrada vinculada a la Corona de Castilla y de temática hermética.

Consta de un prólogo, al que le siguen once octavas, que presentan ligeras variantes en los manuscritos conservados, y otras treinta y cinco más, es decir, en total cuarenta y seis. El texto del código más antiguo conservado en la Biblioteca Nacional está encuadernado con tapas de madera cubiertas de piel, que tienen en las puntas o cantoneras unas chapitas de hierro taladradas, aparentemente dispuestas para que el libro fuera cerrado con un candado, razón por la cual, informa Galende Díaz, también se le conoce con el nombre de *Libro del Candado*.

El *Libro del Tesoro* sería, en definitiva, una obra apócrifa que se intenta hacer pasar por un código del siglo XIII, hecho que, junto a su vinculación con Alfonso X, dan muestra una vez más de la importancia del rey castellano en la historia de la transmisión del conocimiento enraizado en las tradiciones herméticas.

²⁶⁷ J. C. Galende Díaz, “La criptografía medieval: El Libro del Tesoro”, pp. 49-50.

V. 4. LOS LIBROS DE ASTROLOGÍA

La astrología es el tema al que más obras se dedicaron en el *scriptorium* alfonsí; además de aquellas cuyo contenido es específicamente de dicha naturaleza las consideraciones de carácter astrológico están presentes en la mayoría de las obras compuestas bajo la supervisión de Alfonso X el Sabio.

En los *Libros del Saber de Astronomía* (originalmente de *Astrología*) se compilan dieciséis tratados que intentan sistematizar el conocimiento de la época, la descripción de las esferas celestes y los instrumentos astronómicos existentes en aquellos momentos.

Se pueden dividir en tres partes diferentes reunidas en épocas distintas y que llegaron a alcanzar vida propia de forma independiente: la primera parte la formaría el *Libro de las figuras de las estrellas fijas del octavo cielo*, en el que se enumeran las distintas constelaciones, incluyendo el número de estrellas de cada una, tomando como fuente una traducción de al-Sufi, y donde se consideraba la octava esfera como el cielo de dichas estrellas fijas y de los signos zodiacales, siguiendo los estudios que tenían a la Tierra como el centro de una serie de círculos o esferas (órbitas) que corresponderían a la Tierra, la Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno y la Octava esfera.

La segunda parte es el *Libro de los estrumentos et de las huebras*, que es una especie de manual para la construcción y utilización de trece instrumentos diferentes, que en algunos casos suponen una novedad en el campo de la astronomía.

La tercera y última parte está formada por las *Tablas alfonsíes*, que pueden ser cronológicamente anteriores al resto. Recordemos que estas tablas de cálculo toman como base las coordenadas de Toledo y son el trabajo científico más importante de los realizados en la corte alfonsí. Su importancia dio lugar a adaptaciones, versiones y ediciones posteriores a través de la temprana traducción latina que a lo largo de toda la Edad Media y hasta prácticamente el siglo XVII estuvo vigente en universidades y observatorios de toda Europa. Su contenido es el que se resumió ya en el apartado dedicado a la historia de la astrología, es decir, se trata de unas tablas que recogen los movimientos de los planetas basadas en las elaboradas por el astrónomo cordobés del siglo XI al-Zarqali (Azarquiel) aunque corregidas y ampliadas a partir de observaciones recientes y precedidas de una introducción en castellano y de un prólogo en el que se indica que tales observaciones astronómicas se hicieron en Toledo en la década de 1262 a 1272.

La forma en que aparecen en muchos manuscritos, sin embargo, no es la original, sino que siguen la versión latina de Juan de Sajonia a partir de la reorganización hecha en París probablemente por Juan de Lignières a principios del siglo XIV (aunque, según Dreyer, dicha forma original se conservaría en algunos manuscritos inéditos de los siglos XIV y XV)²⁶⁸.

La realización de las *Tablas alfonsíes*, según consta en el prólogo del manuscrito de Antequera, provocó la reunión de más de cincuenta astrónomos procedentes de Toledo, Sevilla, Córdoba, pero también de Gascuña o de París, entre otros lugares. En total se emplearon casi treinta años de trabajo, entre 1250 y 1279, y en su elaboración participaron, por tanto, numerosos colaboradores, algunos de ellos de origen judío y otros árabes o cristianos; los colaboradores cristianos procedían en su mayoría de Aragón o Italia, mientras que los traductores judíos, de los que ya se habló, eran originarios de Toledo.

Entre los *Libros del Saber de Astronomía* algunos son simples traducciones del árabe, como el *Açafea*, de Azarquiel, mientras que otros suponen también una labor investigadora, como el *Libro de la ochava esfera*, que actualiza las doctrinas de Ptolomeo siguiendo las enseñanzas árabes y contrastándolas con los estudios realizados por el equipo alfonsí.

Una parte importante de estos libros, sin embargo, están dedicados a la resolución de problemas para determinar el funcionamiento celeste, por ejemplo, el libro de la *Alcora* (o esfera celeste), el de las *Armellas* (sobre la esfera armilar), el del *Astrolabio redondo*, etc²⁶⁹. En general, las distintas obras son traducciones, o se basaron en obras árabes de los siglos IX al XII.

De carácter propiamente judicial dentro de la producción alfonsí encontramos dos obras: el *Lapidario*, del que se habló anteriormente, y el *Libro de las Cruces* (1259) de Ubaid Allah, considerado el primer tratado astrológico en lengua castellana y dedicado a la predicción a través del movimiento de los astros de todos los aspectos relacionados con la existencia humana.

Todas estas obras son también especialmente importantes en el aspecto lingüístico, dado el esfuerzo necesario en la labor de traducción para incorporar multitud de palabras nuevas de carácter científico inexistentes en castellano hasta ese

²⁶⁸ E. S. Procter, *Alfonso X de Castilla, patrono de las letras y del saber*, p.21.

²⁶⁹ F. J. Díez de Revenga (ed.), *Alfonso X, Obras (Selección)*, p. 54.

momento, y que el propio rey supervisaba, según informa el prólogo del *Libro de la ochava esfera*.

En cuanto a la datación de las obras, en algunos casos se puede dar una fecha con cierta exactitud, aunque también en ocasiones encontramos opiniones diversas; se menciona el año de 1256 para la traducción de la *Açafea*, la *Ochava esfera* (con una segunda versión en 1276) y la *Alcora*, y el 1254 para el *Libro conplido de los iudizios de las estrellas*, tratado astrológico de Ali ibn Abi-l-Ridjal (Aben Ragel) que estudia los signos del Zodíaco, los planetas y sus cualidades, los movimientos celestes y su influencia en la vida humana²⁷⁰.

Algunos de estos libros fueron bastante difundidos, mientras que otros, en cambio, no resultaron muy conocidos durante la Edad Media y se conservan sólo unos pocos manuscritos, que no fueron publicados hasta época bastante tardía.

En cuanto a la colección astrológica cuyo título completo es *El libro de las formas et de las imágenes que son en los cielos e de las uertudes e de las obras que salen dellas en los cuerpos que son deyuso del cielo de la luna*, se ha conservado en un único manuscrito que además sólo contiene el índice y la tabla de materias de los distintos tratados, precedidos de la declaración en la que se indica que la colección se inició por orden de Alfonso X en 1276 y se concluyó en 1279.

Algunos otros tratados significativos, aparte los ya mencionados, son un compendio de astronomía de Ibn al-Haitam, los cánones de al-Battani, el *Quadripartitum* de Ptolomeo (el libro de astrología más importante durante la Edad Media) junto con el comentario de Ibn Ridwan. Se han perdido las traducciones al castellano del *Quadripartitum* y del compendio de Ibn al-Haitam, aunque las conocemos a partir de la versión latina de las mismas, al igual que la de algunos tratados más. Además, el *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*²⁷¹ se tradujo en dos

²⁷⁰ Para una mejor comprensión del tema hay que recomendar la edición crítica y el comentario ya citados en anteriores ocasiones de Carmen Ordóñez de Santiago, así como los trabajos del Grupo Sirventa, cuya finalidad es dar a conocer los fundamentos de la astrología medieval.

²⁷¹ En relación con esta obra son imprescindibles las siguientes referencias, además de la traducción ofrecida por Sirventa que se recoge en la bibliografía general de la presente tesis:

-HILTY, Gerold, *Aly Aben Ragel, El libro conplido en los iudizios de las estrellas: traducción hecha en la corte de Alfonso X*, Real Academia Española, Madrid, 1954.

-(id.) “*El Libro conplido en los iudizios de las estrellas*”, *Al-Andalus*, Nº 20, 1955, pp. 1-74.

-(id.) *Aly Aben Ragel, El libro conplido en los iudizios de las estrellas (Partes 6 a 8), traducción hecha en la corte de Alfonso X*, con la colaboración de Luis Miguel Vicente García, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2005.

-ORDÓÑEZ DE SANTIAGO, Carmen, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

ocasiones al latín por orden del rey Alfonso con el nombre de *Liber Magnus et Completus de Iudiciis Astrologiae*²⁷². Para realizar esta labor eran necesarios buenos latinistas y parece que varios de ellos fueron originarios de Italia (Egidio de Tebaldis de Parma, Pedro de Reggio) aunque también hubo algún español, como Álvaro de Oviedo.

Se incluyen, por otra parte, en los *Libros del Saber de Astronomía* los llamados *Libros sobre relojes*, que el rey mandó componer para las prácticas astronómicas puesto que los considera de imprescindible necesidad. Se describen cinco relojes: el reloj de la piedra de la sombra, que es un reloj solar; el reloj de agua o clepsidra, empleado desde tiempos muy antiguos y del que existían ya algunos tratados, pero que implicaba algunas dificultades técnicas; el reloj de la candela, que se construye con una vela de cera con pabilo o mecha de algodón, de modo que pueda permanecer ardiendo desde la puesta del sol hasta su salida; el reloj de mercurio, que se denominaba *relojio del argent vivo*, nombre con el que se conocía al mercurio en el siglo XII, y el reloj del palacio de las horas, un reloj de sol muy ingenioso, pero que probablemente no se llegó a construir.

Las obras astronómicas son importantes, además de por su contenido, por ser una de las principales fuentes de información acerca del sistema de trabajo seguido por los talleres alfonsíes. Estos tratados exigían la realización de varias funciones; la de *transladar* (o traducir), la de *capitular* (dividir la obra en capítulos, darles título y recoger dichos títulos en un sumario), la de *emendar* (enmendar, corregir), y más escasamente, pero se alude también a la tarea de *endreçar* (que parece afectar a la forma final del texto, sea en su organización general o su estilo y lengua; el *Libro de la ochava esfera* reserva dicha función al mismo rey Alfonso), en algún caso aparece además la figura de un *glosador*, que sería un especialista capaz de apreciar, juzgar e incluso completar la obra original, y, por último, quedaría el proceso de *ayuntar*, labor que apunta al proceso más complejo de la compilación y selección de fuentes, la labor de ensamblarlas de manera coherente y significativa y dividir la materia así conseguida²⁷³. Por otra parte, fue muy habitual la realización de diferentes redacciones de un mismo texto también en el caso de las obras astronómicas; el *Libro de la ochava esfera*, el *Libro de la Alcora*, el *Libro de la Açafea*, o el *Lapidario* fueron todos ellos

-VICENTE GARCÍA, Luis Miguel, “La importancia del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* en la astrología medieval. (Reflexiones sobre la selección de obras astrológicas del código B338 del siglo XV del archivo catedralicio de Segovia)”, *Revista de Literatura Medieval*, 14.2, 2002, pp. 117-134.

²⁷² E. S. Procter, *Alfonso X de Castilla, patrono de las letras y del saber*, pp. 22-24.

²⁷³ G. Martín, “Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria”, pp. 266-268.

trasladados por primera vez entre los años 1250 y 1259 y traducidos de nuevo, o *emendados*, cuando no *capitulados*, entre 1276 y 1279.

La presencia e intervención personal del rey en estas obras aparece mencionada, además del caso ya citado, en el prólogo de un manuscrito de las *Tablas*, según el cual Alfonso X presidía con frecuencia las reuniones de su grupo de astrónomos. La preocupación propiamente científica, junto con la idea de fundamentar la acción política en un saber certero, no fue ajena a la empresa astronómica alfonsí, pero también intervino el aliciente más pragmático de orientar por los astros la actuación del rey, pese a los problemas religiosos que la práctica de la astrología conllevaba, de los cuales se valieron los enemigos y detractores del “rey estrellero”.

En cuanto a la identidad de los traductores de las obras denominadas habitualmente científicas, encontramos, como ya se comentó, que los más importantes de ellos son colaboradores muy cercanos al rey. Quizá el más significativo sea Yehudah ben Mosheh ha Kohen, cuya labor de traducción se inicia antes del reinado de don Alfonso, puesto que colabora ya en 1231 en una recensión latina del *Libro de la Açafea*, para entrar al servicio del entonces infante en 1243, traduciendo el *Lapidario* en 1250.

Yehudah ben Mosheh contribuye después a la traducción del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* (en 1254), del *Libro de la ochava esfera* (1256), del *Libro de las Cruces* (1259) y, el mismo año, del *Libro de la Alcora*. También pudo haber participado, según diversas opiniones, en las observaciones que entre 1262 y 1272 precedieron a la composición de las *Tablas*; acabó la compilación y redacción del libro en 1277.

Fue, además, rabino de la sinagoga de Toledo y gozó de una gran influencia en la comunidad judía toledana, entre otras cosas por ser médico del rey y porque pertenecía a su más íntimo entorno, razón por la cual no es sorprendente el hecho de que fuera, como hemos dicho, el principal traductor de las obras astrológicas, al ser un experto tanto en el arte del pronóstico como en materias técnicas.

Otro destacado colaborador sería Rabi Ishaq ben Sid (Rabiçag), cuyas traducciones están ampliadas con considerables aportaciones personales; entre 1263 y 1277 tradujo o compuso el *Libro de la Açafea*, el *Libro del astrolabio redondo*, el *Libro del Ataçir*, la *Lamina universal*, el *Libro del quadrante para rectificar*, así como la casi totalidad de los tratados cronométricos: *Libro del reloj de la piedra de la sombra*, *Libro del reloj del agua*, *Libro del reloj del argent vivo* y el *Libro del reloj del*

palacio de las horas en que Rabiçag ideó un palacio cuyas ventanas estuvieran ordenadas de modo que proyectaran las horas del día en el patio.

Rabiçag fue también un personaje significativo en la comunidad hebrea toledana, fue talmudista y *hasan* (cantor) de la sinagoga antes de acceder probablemente al rabinato; favorecido por las donaciones reales, fue un hábil financiero y, junto a Zag ibn Zadock, Don Yuçaf, Abraham ibn Xuxan y Roy Ferrán de Sahagún, perteneció al grupo de los hombres acaudalados a quienes acudió en varias ocasiones el rey para superar las dificultades económicas de la Corona.

Además de estas dos grandes figuras, encontramos a Abraham al-Hakim (Abraham Alfaquí), también toledano, médico del rey y de su hijo Sancho, traductor (después de 1270) del *Libro de la Açafea*, del *Libro de la constitución del universo* y autor (antes de 1264) de la traducción castellana hoy perdida de la *Escala de Mahoma*; Semuel ha-Levi Abulafia, miembro de una familia tunecina instalada en Toledo en el siglo XII a la que pertenecía el médico de la reina, tradujo el *Libro del Ataçir*, fue autor del *Libro del reloj de la candela* y ayuntador del *Libro de la ochava esfera*. Por último, Xosse Alfaquí fue también médico del rey y autor del último capítulo, de carácter astrológico, del *Libro de la Alcora*.

Con respecto a las prácticas astrológicas entre los judíos, conviene recordar que su interés por ellas obedece también a la necesidad de profundizar en el conocimiento astronómico que permitiera fijar con absoluta fiabilidad el calendario litúrgico, lo que tiene una importancia fundamental en la vida religiosa judía. Algo similar se puede afirmar también de los musulmanes y, en menor medida, de los cristianos.

La realidad, en cualquier caso, es que astrónomos judíos tuvieron un papel relevante en la compilación de las más importantes tablas astronómicas hispanas de época medieval, aún antes de la época alfonsí, por ejemplo, Mosheh Sefardi (Pedro Alfonso de Huesca, c. 1062-1140), a quien se atribuyen diversas obras de carácter astronómico, así como unas tablas consistentes en una traducción de algún tratado árabe; Abraham bar Hiyya (c.1065/70-1136), quizá astrólogo de reyes o familias nobiliarias y autor de tres obras astronómicas y de unas tablas, que se esforzó especialmente en conciliar astrología y fe religiosa, negando que la ciencia astrológica fuera en contra del principio de la omnipotencia divina; y Abraham ibn Ezra (1089-1164), el más influyente de los científicos judíos altomedievales en territorio cristiano, autor de diversos tratados astronómicos y de unas tablas muy utilizadas durante varios siglos, y que sólo quedaron superadas a partir del siglo XVI.

La influencia de Abraham ibn Ezra como astrólogo fue enorme tanto entre sus correligionarios como entre los cristianos; su obra figuraba en numerosas bibliotecas medievales y fue traducida al latín y a diversas lenguas romances y germánicas. Entre sus tratados astrológicos los más importantes son el *Sefer re'sit hokhmah* (*El libro sobre el principio de la sabiduría*), en el que se exponen los principios teóricos de la astrología y sus aplicaciones prácticas, el *Sefer ha-mibharim* (*El libro de los tiempos elegidos*), acerca de los tiempos idóneos para las distintas acciones humanas, y el *Sefer ha she'elot* (*El libro de las preguntas*).

Sus juicios o predicciones astrológicas alcanzaron gran notoriedad, en particular sus horóscopos o natividades (es decir, la determinación del futuro de una persona a partir de la fecha de su nacimiento), sus interrogaciones o elecciones (averiguaciones acerca del momento más adecuado para realizar alguna acción con resultado positivo) y sus mundiales (predicciones acerca de lo que ocurrirá en un año determinado)²⁷⁴.

En el campo de la astronomía y la astrología, los cristianos que participaron en las obras alfonsíes, en cambio, no tienen tanta relevancia, pues son más bien ayudantes de los expertos judíos, útiles por su pericia escolástica y su buen conocimiento del latín, lo que supone que fueron en su gran mayoría quienes realizaron las traducciones latinas y se encargaron de dotar al romance castellano de una terminología científica. Formados en la universidad, a menudo maestros, algunos de los nombres más importantes son: Álvaro de Oviedo, que trabajó durante los reinados de Alfonso X y Sancho IV y fue el traductor al latín del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, además de autor de algunos otros tratados de diferente temática; Garcí Pérez, que colaboró con Yehudah ben Mosheh en la traducción del *Lapidario* y de quien dice el prólogo de esta obra que fue un clérigo muy entendido en astrología; Ferrando de Toledo, *maestre* y arabista, fue el primer traductor, en 1256, del *Libro de la Açafea*, aunque su traducción fue revisada en 1277 por Abraham Alfaquí; Bernardo el Arábigo, que también era *maestre* y probablemente converso del Islam; Juan de Aspa, *maestre* al igual que los anteriores, y que *capituló* las traducciones acabadas en 1259 por Yehudah ben Mosheh del *Libro de la Alcora* y del *Libro de las Cruces*; y Guillén Arremón d'Aspa, canónigo sevillano, también colaborador de Yehudah, en este caso en la traducción del *Libro de las estrellas de la ochava esfera*.

²⁷⁴ E. Cantera Montenegro, "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", pp. 69-70.

Entre los sabios cristianos también los hubo extranjeros, como ya antes se mencionó: italianos como Egidio de Tebaldis de Parma y Pedro de Reggio, expertos latinistas; Egidio tradujo al latín el *Quadripartitum* y, junto con Pedro de Reggio y sobre la base de la traducción al romance hecha por Yehudah ben Mosheh, el *Liber Magnus de Iudiciis Astrologiae*. Otros dos sabios italianos, Juan de Mesina y Juan de Cremona, fueron en 1276, y al lado de los traductores Yehudah ben Mosheh y Semuel ha-Levi, los *ayuntadores* del *Libro de la ochava esfera*.

En resumen, los colaboradores cristianos de la obra científica de Alfonso X, además de conformar el castellano científico, fueron también quienes principalmente difundieron por las universidades europeas los conocimientos recogidos y reelaborados en la corte alfonsí²⁷⁵.

Con respecto a la conocida alternancia de los términos astronomía y astrología, es necesario aclarar nuevamente que es de entender en las obras alfonsíes, puesto que ambas disciplinas se encuentran entremezcladas en numerosas ocasiones. La diferencia entre las dos, no obstante, es clara, puesto que mientras la astronomía es la ciencia que trata de cuanto se refiere a los astros y especialmente a las leyes de sus movimientos, la astrología estudia también la posición y el movimiento astral, pero en este caso con la finalidad de realizar una interpretación mediante la cual se pretende predecir el destino de los seres humanos y pronosticar los acontecimientos futuros, en concreto a través de la astrología judiciaria, destinada a la elaboración de pronósticos y a señalar el momento más adecuado para llevar a cabo una determinada tarea; de la astrología judiciaria derivará la elaboración de horóscopos, que entran dentro de las artes adivinatorias propiamente, al igual que la llamada astrología horaria, usada para determinar la respuesta a preguntas concretas mediante una figura trazada para el momento en que se formula dicha cuestión.

Ya hemos dicho que sus inicios se remontan a la civilización caldea y la cultura asiria, debido a sus divinidades astrales, y que existen muchas personalidades importantes que dedicaron parte de sus estudios a la astrología y cuya influencia fue considerable, como Galeno, que relacionaba las manifestaciones de algunas enfermedades con los fenómenos astrales a los que se imputaba su responsabilidad, o Ptolomeo, que, como sabemos, en el siglo II fue el primero en aportar una explicación

²⁷⁵ G. Martin, “Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria”, pp. 279-282.

científica de la influencia estelar, basándose en la teoría aristotélica de los cuatro elementos (calor, frío, sequedad y humedad).

Una vez introducida en el mundo griego esta doctrina avanza con la llegada de la escuela pitagórica, en la que tanto la astrología como la astronomía adquieren parte de su misticismo mágico-religioso. Gracias a las escuelas de los siglos V y IV se dan los primeros pasos en la concepción geométrica del universo; proliferan grandes nombres como Heráclito, Parménides o Anaxágoras, aunque fueron Platón y Aristóteles quienes incitaron a grandes científicos como Eudoxo y Autólico de Pítane, en el siglo IV, y Eratóstenes e Hiparco en los sucesivos, a llevar a cabo una importante labor astronómica. En cuanto a la astrología, el carácter mágico y esotérico de las teorías de los pitagóricos genera un fructífero campo que resultará benéfico para la posterior investigación astrológica²⁷⁶.

El principal instrumento del astrólogo es, por tanto, el horóscopo o carta natal, un mapa simbólico de los cielos en un momento y lugar concretos en el que se trazaba la posición de los siete planetas conocidos estructurada en los doce espacios o casas asociadas a aspectos concretos de la vida. La posición y distancia de los planetas se calculaba mediante astrolabios y cuadrantes. Las tablas astronómicas adaptadas a diferentes latitudes servían para facilitar el cálculo de la división en doce partes del cielo, así como de las efemérides, enumerando las posiciones diarias de los planetas²⁷⁷.

Finalmente, la predicción astrológica depende también de la posición de unos planetas respecto a otros. Las más importantes son las llamadas relaciones angulares o aspectos. Una conjunción tiene lugar cuando los planetas parecen ocupar el mismo espacio en el cielo (0°), están en oposición cuando están separados 180°, en cuadratura 90°, en sextil 60° y en trino 120°. Cada aspecto tiene un significado concreto, que puede ser positivo o negativo; su carácter depende de la naturaleza y posición de los planetas implicados²⁷⁸.

En cuanto a la cosmología, como se explicó también anteriormente el sistema cosmológico vigente hasta época medieval es el de Ptolomeo, desde el siglo II, con la Tierra como centro, rodeada de las siete esferas etéreas que son la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno y que giran en torno suyo; por encima se sitúa la

²⁷⁶ R. Delgado Suárez, “Antecedentes e influencias en la obra científico-mágica de Alfonso X el Sabio: La unión fascinante de la Astrología, la Astronomía, la Alquimia, la Magia, la Medicina y los Milagros a través de la Historia”, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/alfonsox.html>

²⁷⁷ S. Page, *La astrología en los manuscritos medievales*, pp. 13-15.

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 23-25.

región de las estrellas fijas y el círculo del zodíaco. Este sistema prevaleció hasta su relevo por el sistema copernicano ya en el siglo XVI.

La cosmología medieval, por otra parte, distinguía en el universo dos regiones con diferentes características; la esfera sublunar, que contenía las sustancias que están sujetas a la corrupción a causa de la existencia de las cuatro cualidades de frío, calor, sequedad y humedad, y la región celeste, poblada de cuerpos incorruptibles y perfectos en todos sus atributos.

En la región sublunar, los cuerpos se desplazan debido a la tendencia que tienen los elementos de que están compuestos a ocupar su lugar propio; fuera de dicho lugar están inacabados y buscando su completa perfección. El lugar inferior es el propio de la tierra, elemento frío y seco, a continuación se sitúa el agua, cuyas cualidades son la frialdad y la humedad, más arriba el aire, caliente y húmedo y, finalmente, la parte más alta corresponde al fuego, cálido y seco.

En la región celeste, la materia de los cuerpos es de distinta naturaleza, puesto que constituye ya la total potencialidad de su materia, por lo que no existe posibilidad de cambio aparte de la rotación circular de las esferas. Este conjunto de esferas concéntricas y cristalinas, transparentes, contiene en cada una de ellas un planeta, y sus ejes encajan en la esfera que se encuentra a continuación.

Debido a que las esferas no tienen que modificar su forma para su perfeccionamiento, y puesto que las rotaciones no presentan un fin propiamente, los movimientos celestes no son una causa propia sino que se atribuye a sustancias separadas de la materia, es decir, los ángeles, cuya inteligencia puede concebir un fin para su movimiento; el fin sería completar el orden natural, debido a que al mover los cielos provocan los cambios de las estaciones y todo lo necesario para la vida humana en la tierra.

Durante la alta Edad Media (siglos VI-XII), no hay observación del cielo por parte de los astrónomos europeos y Occidente olvida las tradiciones científicas griegas. Durante mucho tiempo, la astronomía que se estudiaba en las escuelas medievales procedía del comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis*, de las exégesis al *Timeo* de Platón, de la obra de San Isidoro o de los escritos de Beda, siendo los autores más influyentes Calcidio, Marciano Capella y, sobre todo, el citado Macrobio. En este momento la cosmología, la astronomía y las matemáticas se confunden.

Lo cierto, por otra parte, es que quizá en esos momentos tuvo un cierto peso el hecho de que también hubo siempre quienes negaron el poder de las estrellas para

modificar los destinos humanos y que, por ejemplo, durante el imperio de Diocleciano (c. 245-311) se decretó expresamente la prohibición de las prácticas astrológicas.

La Iglesia, por su parte, mostró una clara oposición por tratarse de un arte adivinatorio y además inherente al paganismo; por una parte, la aceptación de que los astros regían los destinos humanos conducía a la doctrina del fatalismo, contraria a los planteamientos religiosos, y por otra, recordemos también que entendían que cualquier arte adivinatorio, al ir más allá de las facultades humanas, sólo podía tener lugar mediante el concurso del demonio.

En la práctica, durante los primeros siglos de la era cristiana fueron muchos los debates mantenidos acerca de la astrología y su interpretación en armonía con la ortodoxia de los textos sagrados. Prisciliano, por ejemplo, identificaba los signos del zodíaco con los patriarcas y a los planetas con los ángeles; también hubo quienes atribuyeron al propio Dios el hacer uso de las predicciones astrológicas, citando el oscurecimiento del Sol coincidiendo con la muerte de Jesucristo o la guía de la estrella de los Reyes Magos.

A partir del siglo XII aumenta el interés por la astrología a través de las traducciones de los textos antiguos, destacando en este sentido la figura de Gerardo de Cremona (1114-1187) quien, aunque italiano de origen, se estableció en Toledo, y tradujo, relacionadas con la astrología, obras como el *Almagesto* y dos obras de Aristóteles hasta entonces desconocidas que tuvieron una gran importancia en la historia de la astrología: *Meteorológica* y *De Generatione et Corruptione*.

Adelardo de Bath (c.1116-1142) fue uno de los primeros eruditos en introducir en Occidente tablas astronómicas precisas, mientras que el famoso médico Arnaldo de Vilanova (1240-1311) cultivó la astrología y publicó dos tratados sobre el tema; Ramón Llull, en cambio, la combatió y condenó desde el punto de vista religioso; en este sentido hay que decir que por parte de los filósofos el canon aristotélico fue decisivo en la doctrina astrológica medieval, puesto que los intérpretes de Aristóteles, desde Averroes, Avicena y Santo Tomás de Aquino, hasta Alberto el Grande y Dante aceptaron la teoría aristotélica del movimiento como un postulado fundamental.

La clave para armonizar las diferencias con la Iglesia la ofreció un párrafo de la *De Civitate Dei* de San Agustín, en el que aún admitiendo la influencia de las estrellas sobre los seres humanos, se afirma que prevalece su libre albedrío, con lo cual la

postura de la Iglesia podía llegar a aceptar la astrología, pero rechazando todo lo relacionado con la magia y la astrología judiciaria²⁷⁹.

La realidad es que la intransigencia hacia la práctica de la mencionada astrología judiciaria fue aumentando progresivamente, como lo demuestra la quema en la hoguera del primer astrólogo considerado herético, Cecco d' Ascoli, profesor de astrología en la Universidad de Bolonia (tanto en las universidades italianas como en las españolas existían cátedras de astrología), en 1327.

A pesar de todo, especialmente a lo largo del Renacimiento, reyes, nobles e incluso papas, desde Alejandro IV hasta León X ya en el siglo XVI, con la excepción de Pío II, no sólo alentaron el estudio de la astrología sino que mantuvieron a astrólogos adscritos en sus nóminas.

Especialmente importante es la cuestión de que, puesto que el principio fundamental de la astrología se basaba en la idea de que los fenómenos del universo o macrocosmos estaban ligados con los del ser humano o microcosmos, esta analogía implicaba que todas las partes de dicho macrocosmos tenían sus correspondencias en el microcosmos y ejercían una influencia directa sobre ellas. Al atribuir a cada signo del zodiaco una acción astral sobre una parte o un órgano del cuerpo humano era ya imposible prescindir de la astrología aplicada a la medicina. La constitución astral de un paciente venía determinada por la posición de los astros en el momento del nacimiento, que había que concretar hasta en los minutos.

Esta relación con la medicina acercaba la práctica de la astrología a la de la magia, es decir, la astrología conllevaba una serie de correspondencias entre los planetas, los animales, las plantas, los metales y otros fenómenos, incluyendo los ángeles y los demonios, que habían heredado las funciones de los dioses paganos clásicos, así Santo Tomas de Aquino estableció que en medicina era legítimo emplear hierbas o piedras cuyas propiedades dependieran de sus filiaciones planetarias, considerando en realidad esta magia natural, como se denominó, una ciencia tal como era comprendida en su época; pero no era legítimo emplear encantamientos, letras o símbolos inscritos sobre amuletos, que consideraba que sólo podían actuar a través de la

²⁷⁹ J. Barón Fernández, “Medicina e Historia”, <http://www.servetus.org/newsletter/newsletter3/links/baron.htm>

Véase también para ampliar esta cuestión *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española* de Luis Miguel Vicente García, Ediciones del Laberinto, cuyos datos completos aparecen recogidos en la bibliografía general.

actividad de los demonios, como se comentó anteriormente, cuyo espíritu se encontraba encerrado en el amuleto.

En cuanto a las traducciones de textos astrológicos, hay que recordar que las principales fuentes antiguas se hallaban escritas en griego y que el resurgimiento se produce, como sabemos, gracias a los autores árabes, que también recibieron el influjo de la floreciente astrología hindú, y cuya aportación fue vital en lo que respecta a la aplicación de la trigonometría a los cálculos celestes. Su identificación entre astrología y astronomía, por otra parte, perdurará durante siglos, como lo demuestran las traducciones alfonsíes que incluyen ambas disciplinas²⁸⁰.

Autoridades en el mundo árabe de importante influencia posterior fueron al-Kindi (Abou Youssef ibn Ishak al-Kindi) (801-873), matemático, astrólogo, musicólogo y filósofo, que puede ser considerado como el padre de la astrología culta árabe; su discípulo Abu Mas'har al-Balkhi (Albumasar) (805-885), entre cuyas numerosas obras destaca el *Tratado de las Grandes Conjunciones* (*Kitab al Mudkhal*) o la *Introducción a la Astrología*. El libro fue traducido hacia 1170 por Juan de Sevilla y conocido por las posteriores ediciones latinas. Es igualmente autor de *Flores de la Astrología*, en el que son recogidas las reglas de la astrología anual. También publicó bajo el nombre de Hermes Philosophus una obra ampliamente difundida en griego sobre las *Revoluciones Solares Natales*.

También habría que citar a Thabit ben Kourrah al-Harrani (836-901), traductor de numerosas obras de Aristóteles, de Euclides, de Arquímedes y de Galeno, y astrólogo que aún siendo también transmisor de la astrología culta, pensaba que la astrología talismánica era la perfección máxima que se podía alcanzar en la técnica astrológica.

Otros nombres significativos son Ibn al-Vahsiya; Albohali (Abu Ali Yakoub ibn al-Kayar); Rhazes (Abu Bark Mohammed ibn Zakarya ar-Rasi), cuya obra principal, de la que apareció una traducción latina en 1481 bajo el título de *Liber Almansoris*, trataba de todas las ramas de la medicina y particularmente de la medicina astrológica; Albategnius (Abu Abdallah Mohammed ibn Djabir al-Battani al-Harrani al Sabi), que describe la técnica horoscópica y el cálculo de las Casas al detalle y fue maestro en resolver problemas de trigonometría esférica.

²⁸⁰ En este sentido desarrolla Carmen Ordóñez el estudio de las fuentes del *Libro conplido* que lo sitúan sobre todo en la tradición griega.

En cuanto a los primeros astrólogos en la Península Ibérica se pueden mencionar los nombres de Abd al-Wahid ben Ishak al- Dabbi, y de Hanas al-Sanani, que fue el encargado de determinar la alquibla de las mezquitas de Zaragoza y Córdoba, vital para la orientación a la Kaaba dentro de la tradición islámica; Yahya al Gazal, autor del horóscopo andalusí más antiguo conservado; Abbas ibn Firnas; Abu-l-Qasim Maslama al-Majriti, que perfeccionó las tablas astronómicas de al-Jwarizmi y permitió con ello gran precisión en los cálculos a los astrólogos de su época y posteriores; al-Zarkali, autor de las *Tablas de Toledo* e inventor de la azafea, instrumento similar al astrolabio, pero que sirve para todas las latitudes; Alcabitijs, autor de una *Introducción al arte de la Astrología*, que es una de las obras sobre el tema más difundidas en la Edad Media; y Albohazen Haly o Abenragel Haly (Abul Hassan Ali ibn Abi-l-Ridjal), conocido como el “*summus astrologus*” o incluso como “*Ptolomaeus alter*”; vivió entre 1016 y 1062 en la corte del sultán al-Mamoun y sus *Juicios de los astros* fueron primeramente traducidos al castellano a petición de Alfonso X, y después al latín²⁸¹.

En general, se puede decir que la lista de personajes y aportaciones árabes con una cierta significación en la historia de la astronomía y la astrología podría ser prácticamente interminable, dada su extensión y variedad, reflejo de la importancia que se le otorgaba en el mundo musulmán, y en concreto, en al-Andalus.

Pero volviendo al interés alfonsí por los temas astrológicos, es evidente que no resulta especialmente extraño con los antecedentes históricos referidos; la relación entre astrología y astronomía durante mucho tiempo no supuso ningún inconveniente puesto que se consideraban simplemente distintos aspectos de una misma ciencia. Si en algo era una cuestión problemática era desde el punto de vista religioso, como se apuntó anteriormente, ya que la astrología se asociaba con la magia y con la superstición pagana y eso la convertía en una herejía. En realidad, casi todos los postulados astrológicos podían interpretarse desde la ortodoxia religiosa, como también se mencionó con anterioridad, ya que era posible hacerlos depender en última instancia de la voluntad divina; sin embargo, había una cuestión que era claramente incompatible con cualquier planteamiento religioso: la predestinación.

Este tema ha sido ampliamente debatido entre los filósofos de todas las religiones debido a su importancia. Entre los autores judíos se puede citar a Abraham

²⁸¹ M. Aladrén, “Apuntes sobre la existencia de la astrología ibérica”, <http://www.elpalau.info/astrologia%20articulos.htm>

ibn Ezra (1089-1164)²⁸², que afirma que el orden y los movimientos estelares superiores representan el orden de Dios y, por tanto, gobiernan los eventos humanos, o a Maimónides (1138-1204), que insistía en que todo responde a la voluntad divina. Por su parte, la Cábala afirma que hay en el ser humano dos espíritus, el “espíritu del bien” y el “espíritu del mal” y se deja a la persona la posibilidad del mérito o del demérito a ojos de Dios, quien premia a los justos y castiga a los malvados.

También dentro de la filosofía árabe es éste un tema importante; Ibn Sina (Avicena, 980-1037) opina que todos los fenómenos están controlados por un encadenamiento de causas necesarias que arranca del mundo celeste; pero en el mundo terrestre el complejo causal es tan complicado que los hechos que se presentan ante la elección voluntaria pueden producir ciertos cambios, por lo que, dentro de los límites del orden cósmico necesario, la voluntad racional del ser humano puede elegir libremente y esta elección sirve para juzgar las acciones humanas y las consecuencias que se derivan de ellas.

Ibn Hazm (994-1065) es partidario de la libertad antecedente que no se modifica por la acción de las potencias concomitantes al acto que proceden de Dios, es decir, el auxilio en el caso del bien, el abandono en el caso del mal y las facultades en el caso de lo indiferente; Dios ayuda al ser humano por medio de la gracia sin condicionar por ello su vida. Por tanto, es Dios el autor de todo cuanto existe y también de la voluntad y de la libertad del ser humano, pero no condiciona por ello de un modo fatal e inevitable sino que permite la libertad de sustitución.

Al-Gazzali (1058-1111), dentro de la reacción antifilosófica del *Kalam* (disciplina de la teología especulativa islámica, que podría ser asimilada a la teología natural de los cristianos, según la cual se afirma la capacidad de la razón para conocer por sí sola todo lo real, pero también la posibilidad de poner dicho conocimiento al servicio de la religión revelada), opina, por su parte, que todo el conocimiento está condicionado por la iluminación divina y que de este conocimiento depende la voluntad humana. El ser humano está condicionado y lo que se consideran actos nacidos de ciertas causas lo son sólo mediatamente y de un modo instrumental, ya que Dios se sirve de dichas causas como hubiera podido servirse de otras; el papel de la voluntad humana queda así reducido a la simple adquisición.

²⁸² Puede recomendarse aquí la traducción de Demetrio Santos de algunos de los textos de Ibn Ezra, así como la del *Tetrabiblos* de Ptolomeo o el *Astronomicón* de Manilius, entre otras que podrían destacarse del mismo autor.

También afirma al-Gazzali que en el corazón humano se produce una batalla entre las tropas de Dios, los ángeles, defensores del mundo del espíritu, y el ejército de las pasiones, los demonios, y que lo adecuado es el equilibrio entre ambos, de manera que el abandonarse a Dios sería el único acto libre que puede realizar el ser humano y sólo puede hablarse de libertad en el terreno de la filosofía práctica, ya que en el campo de la moral el ser humano tiene que elegir entre dos extremos contradictorios. De esta forma, todo acto humano es justo o injusto según la intención que ha presidido su realización, es decir, que el ser humano ha de ser juzgado ateniéndose a su conciencia.

Por último, entre los filósofos árabes, Ibn Rusd (Averroes, 1126-1198) defiende que el ser humano escoge libremente los medios para realizar su fin natural, y que en esto consiste la servidumbre y la grandeza de la libertad humana. Para él, la libertad es indeterminación, idea ya apuntada por Aristóteles, y representa una especie de remedio frente al hecho de la contingencia que, a primera vista, parece ser simple desorden frente al ordenado mundo de la necesidad; por ello piensa que la libertad humana es en cierto modo un signo de imperfección.

En cuanto a la filosofía cristiana, existe la idea de la libertad humana que da lugar a la aparición del pecado a causa de la maldad del hombre. Por ejemplo, para San Agustín (354-430) la libertad individual existe como posibilidad de elección entre el bien y el mal, y esta libertad se convierte en una experiencia dramática porque se debate entre la naturaleza que inclina al mal y la fuerza de la gracia que empuja hacia el bien.

También Santo Tomás de Aquino (1224-1274) afirma que el ser humano posee ciertas tendencias enraizadas en su naturaleza, pero no como impulso o predisposición que determine la conducta del individuo, sino como línea de conducta orientada hacia un fin específico.

Todo lo anterior contrasta con la idea presentada en la filosofía griega donde habitualmente los fenómenos y sucesos del universo se hacen depender de la voluntad de un dios o dioses y la conducta humana, individual o colectiva, es en gran medida imprevisible, arbitraria, dependiendo en su curso de la voluntad de la divinidad. Sin embargo, esa arbitrariedad tiene ciertas limitaciones, puesto que la actuación misma de los dioses está sometida a ciertas fuerzas de carácter cósmico, como el destino, contra el que nadie puede, ni seres humanos ni dioses, y que establece una cierta necesidad en el acontecer universal. Así comienza la explicación racional (logos) y la idea de arbitrariedad es sustituida definitivamente por la de necesidad, es decir, se impone la convicción de que las cosas suceden cuando y como tienen que suceder.

En líneas generales, se puede apreciar que dentro del pensamiento medieval la noción de determinismo o predestinación está siempre presente de alguna manera para ser utilizada desde un punto de vista religioso. La idea de la elección humana, la distinción básica entre el bien y el mal y, en consecuencia, la recompensa o castigo posterior no tendría sentido si cada persona estuviese previamente determinada a escoger el bien o el mal, a ser justo o malvado. Para que el papel del ser humano y su actitud y decisión personal tengan algún valor, obviamente debe ser libre, debe tener la posibilidad real de elegir cuál será su conducta y actuación, de lo contrario el mérito o el demérito de sus acciones nunca sería suyo.

Sin embargo, también es innegable que cuando se empieza a profundizar en el tema surgen las contradicciones. El ser humano es libre pero al mismo tiempo todo depende de la voluntad divina; Abraham ibn Ezra llega a afirmar la influencia de los astros sobre los actos humanos, aunque presente esto a su vez como un reflejo del orden divino, y dentro del pensamiento cabalista medieval, por ejemplo, se alude al hecho de que cada alma antes de bajar a la Tierra y encarnarse ya está calificada de algún modo como justa o malvada.

En definitiva, pese a la postura básica contraria al determinismo subyace una cierta idea, si no de predestinación, sí al menos de necesidad de ciertos acontecimientos, por lo que tal vez la clave esté en un problema de terminología; si desde el punto de vista religioso, y también místico, la idea de la predestinación parece carecer de sentido sí aparece en cambio a menudo un concepto de necesidad más o menos explícito.

La Iglesia, por su parte, oscilará también en algunos momentos entre una mayor permisividad hacia disciplinas que contradicen estos principios y una progresiva intransigencia, debido a que, en definitiva, es una cuestión directamente relacionada con la fe lo que subyace al problema de afirmar que los astros determinan el carácter y los acontecimientos de la vida humana.

En este contexto hay que situar obras como el *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, cuyo motivo central es la correcta adivinación basándose en el influjo de los astros; se parte de la seguridad de que todo lo que va a ocurrir es susceptible de ser adivinado, y de que los astros influyen en todos los campos de actividad, de modo que junto a la topografía astronómica surgen rasgos de la vida cotidiana en toda su amplitud, desde los negocios, a los amores y desamores, las batallas, pleitos, etc. Aquí se defiende la idea, por tanto, de que a través de los astros y con la ayuda de Dios, todo se puede anticipar.

El interés y difusión del tema lo demuestra el éxito de este manual astrológico, que fue traducido al latín al menos dos veces, una de ellas en el mismo siglo XIII, por los ya citados Egidio de Tebaldis y Pedro de Reggio, y que tuvo una versión al judeo-portugués, conservada en un texto aljamiado en caracteres hebreos, a principios del siglo XV (1410-1411), además de tres traducciones al hebreo, una al alemán, sendas versiones parciales al inglés y al holandés, y quizá dos perdidas al francés y al catalán. La otra versión latina fue realizada por Álvaro de Oviedo.

Algo parecido podemos decir del *Libro de las Cruces*, obra que viene a complementar de algún modo a la anterior, puesto que se ocupa de la adivinación relacionada con las materias que pueden afectar de forma más directa al rey y a las relaciones con sus súbditos. El original se atribuye a Oveidalla u Obeidala, que se podría identificar con el astrólogo árabe Abu Marwan Ubayd Allah ben Jalaf al-Istiyi, de cuya obra original se conservan fragmentos en El Escorial.

También se mencionó anteriormente el *Libro de las formas et de las imágenes*, colección originalmente formada por once textos distintos, de los cuales diez de ellos son lapidarios, tratados acerca de las propiedades de las piedras en relación con los cuerpos celestes, o según los signos que las piedras tengan grabados convirtiéndolas en talismanes, y un único tratado de características distintas es el tercero, que se ocupa del influjo de las estrellas, planetas y constelaciones sobre los hombres nacidos bajo su signo. Cada tratado es de un autor diferente, difícil de identificar por lo general: Abolays, Tintim (Tumtum), Pitágoras, Yluz, Yluz y Belienus (Belenus o Apolonio de Tiana), Plinio y Belienus, Utarit, Ragiel (Aly Aben Ragel), Yacoth, y Aly; sólo el último tratado se presenta como anónimo²⁸³.

Esta obra, junto con otras como el *Picatrix*, el *Liber Razielis* o la *Magna introductio in Astrologia* de Abulmasar, fueron reutilizadas a finales de los años 70 en la propia corte alfonsí para la elaboración de un tratado de *Astromagia* zodiacal y planetaria del que se conservan seis libros: *Libro de los paranatellonta*, *Libro de los decanos*, *Libro de la Luna*, *Libro de las imágenes de los doce signos*, *Libro de Marte* y *Libro de Mercurio*²⁸⁴.

A esta obra se le ha denominado *Astromagia* o *Libro de astromagia* en época moderna, puesto que en realidad se trata de un manuscrito incompleto cuyo título original se desconoce. Se conserva en la Biblioteca Vaticana, entre los manuscritos

²⁸³ C. Alvar, "Textos científicos traducidos al castellano durante la Edad Media", pp. 31-32.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 45.

latinos procedentes de la colección de la Reina Cristina de Suecia. El historiador del arte alemán Aby Warburg lo redescubrió en 1911. Según Alejandro García Avilés, en las ilustraciones de este manuscrito se ofrece el más completo repertorio de imágenes de ceremonias mágicas de la Edad Media.

Frente a estas, hay otra serie de obras que son de carácter puramente científico cuya finalidad es la descripción de las estrellas, los planetas y las constelaciones, y la aportación de los datos necesarios para su identificación y localización en el cielo, además de los instrumentos necesarios para ello, describiéndose su elaboración y manejo en algunos de esos tratados. Aunque hay que insistir en que en la Edad Media, al referirse a ambas disciplinas, astronomía y astrología, lo normal era considerarlas términos sinónimos, siendo la astronomía el contenido teórico y la astrología la aplicación práctica de la misma ciencia.

En general, se puede afirmar que los textos astronómicos estaban destinados al sabio astrólogo muy relacionado con la magia; en el *Libro de las figuras de las estrellas fijas del octavo cielo* se afirma que, para que Dios propicie el entendimiento de estas cuestiones, es necesario llevar una vida de buenas costumbres y ser paciente con los avances que se consiguen, así como la recomendación de que sólo deben ponerse en práctica en caso verdaderamente necesario y no como una simple prueba. Esos conocimientos, una vez más se insiste en la misma obra, no deben estar al alcance de cualquiera, sino solamente de aquellos que sepan hacer buen uso del poder que confieren.

En resumen, las prácticas astrológicas medievales abarcan aspectos tan variados como la cosmología, la predicción del tiempo, la alquimia, la agricultura o la medicina, pero la relación con las corrientes tradicionales de pensamiento esotérico es inevitable, hecho que necesariamente les confiere un halo sospechoso ante los observadores más críticos, al mismo tiempo que también los estudiosos de dichos temas, al mantener que no puede incluirse entre ellos a ninguna persona corriente, sino que se han de cumplir unas exigentes condiciones, dejan entrever que subyace un claro sentimiento de pertenencia a esa tradición oculta.

VI. LA TRANSMISIÓN DE LOS TEXTOS

Lamentablemente son muchas las traducciones alfonsíes que se han perdido y de las que solamente tenemos noticia a través de las versiones en otras lenguas en las que

sí se han conservado. Es el caso, por ejemplo, de la *Escala de Mahoma*, del *Picatrix* o del *Liber Razielis*; sin embargo, también contamos con algunos códices de calidad, copiados en pergamino con letra gótica francesa y en muchos casos adornados con interesantes miniaturas. Es poca la información que tenemos, no obstante, relativa tanto a la labor de traducción en sí misma como a la relacionada con la copia definitiva de los códices conservados.

Se trata de los códices que Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías inventarian de la siguiente manera (excluyéndose aquí los de temática diferente a la tratada en el presente trabajo):

1. *Libros del saber de astronomía* (Biblioteca de la Universidad Complutense (Madrid): ms. 156).
2. *Lapidario y Libro de las formas y de las imágenes* (Biblioteca del Escorial: h. I.15 y Escorial: h. I. 16).
3. *Picatrix* (Biblioteca Vaticana: Reg. Lat. 1283).
4. *Libro de las cruces* (Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 9294).
5. *Otros tratados astrológicos* (Bibliothèque de l'Arsenal (París): ms. 8322)
6. *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* (Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 3065).²⁸⁵

Con respecto a los *Libros del saber de astronomía*, se trata de la compilación principal de contenido astrológico y científico llevada a cabo en el *scriptorium* alfonsí y se conserva en un código original (C), aunque muy deteriorado, en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid: ms. 156 (olim 94-I-115-2-14), además de en varias copias de los siglos XIV al XIX que han sido imprescindibles para restituir las partes perdidas y que son las siguientes:

- V Biblioteca Apostólica Vaticana: Vat. Lat. 8174.
- M Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 3.306 (olim L-97).
- H Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid): ms. 9-28-8 5707 (olim 12-26-4= D. 97).
- N Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 1.197 (olim L.3; vtr. 15-2).

²⁸⁵ C. Alvar-J. M. Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española*, p. 3.

- D** Biblioteca del Monasterio de El Escorial (Madrid): ms. h-I-1 (olim I-&-3; i-F-1).
- E** Biblioteca del Monasterio de El Escorial (Madrid): ms. V-II-9 (anterior a 1570).
- O** Bodleian Library (Oxford): Canon. Misc. 340 (anterior a 1515).
- B** Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 18. 668 (copia del siglo XIX)²⁸⁶.

Del código **C** de la cámara regia se conservan actualmente 201 de los 241 folios originales que contienen una recopilación de dieciséis tratados diferentes: ff. 1r-23r: *Libro de la Ochava espera*, ff. 24r-39r: *Libro del alcora (o de la esfera redonda)*, ff. 40r-65r: *Libro del astrolabio redondo*, ff. 66r-80r: *Libro del astrolabio llano*, ff. 80v-106r: *Libro de la lámina universal*, ff. 106v-132r: *Libro de la açafeha*, ff. 132v-152v: *Libro de las arnellas*, ff. 153r-: *Libro de las láminas de los siete planetas*, ff.-: *Libro del cuadrante*, ff.-: *Libro de la Piedra de la Sombra*, ff.-: *Libro de la Relogio del agua*, ff.-: *Libro de la Relogio de argente vivo*, ff.-: *Libro de la Relogio de la candela*, ff.-: *Libro de la Palacio de las oras* y ff.-: *Libro del estrumento llano para fazer atacir*.

En cuanto al resto de las copias; la **V** está fechada en 1341 y se trata de una traducción florentina; el código **M** es de finales del siglo XV, consta de 302 folios en papel y perteneció al condestable Juan Fernández de Velasco; el código **H** es de principios del XVI y está formado por 105 folios con ilustraciones, sólo copia el *Libro de la Ochava (Libro de las figuras de las estrellas fijas)* e incluye numerosas notas ajenas al texto; el código **N** es del siglo XVI y consta de II+163+II folios en papel escritos a dos columnas con ilustraciones intercaladas, contiene el *Libro de la Ochava espera*, el *Lapidario* alfonsí más algunas recetas escritas en castellano, catalán y latín; el código **D** está fechado en Alcalá de Henares en 1562 y fue copiado por Diego de Valencia para el príncipe Carlos (perteneció al emperador y después a su hijo Felipe II), consta de V+257+VIII folios con dibujos de Juan de Herrera²⁸⁷.

Acerca del *Lapidario* alfonsí podemos decir que se conserva en el ms.h.I.15 de la Biblioteca de El Escorial y que en su estado actual consta de 119 folios, aunque un aviso del último folio (119v) informa de que el original tuvo 135, y comprende cuatro tratados: el *Primer Lapidario* (1r-92v), el *Segundo* (94r-100v), el *Tercero* (102r-110v) y el *Cuarto* (111r-119v). Los tres primeros parecen escritos por una misma persona, a diferencia del cuarto. En el *Primer y Segundo Lapidarios* se terminaron todas las

²⁸⁶ Ibídem, p. 36.

²⁸⁷ Ibídem, p. 37.

miniaturas, mientras que en el *Tercero* aparecen sin acabar y en el *Cuarto* ni siquiera se dejó espacio con esa finalidad.

La traducción se inició, según el prólogo del códice, en el año 1243, siendo aún príncipe Alfonso, y se terminó en 1250, aunque el manuscrito conservado tuvo que escribirse en fecha posterior a 1252, puesto que en él ya es denominado rey. Nada se sabe del posible original griego y la traducción árabe del *Primer Lapidario*, ni de los árabes del *Segundo* y el *Tercero*²⁸⁸.

En cuanto al *Libro de las formas y de las imágenes*, se ha considerado como el prólogo e índice de una serie de tratados que Alfonso X pensaba mandar escribir, o que tal vez ya había mandado realizar en ese momento, y como una especie de recopilación de lapidarios. El manuscrito (Escorial: ms. h. I. 16) consta únicamente de 14 folios, aunque se ha identificado el tratado que se menciona en tercer lugar (*De la tercera parte de este libro que habla segund el dicho de Pitagoras de las figuras que suben en los grados de los doze signos e de las obras dellas en las nascencias. Et a en ellas trescientos e sessenta capitulos*, f.8) con el primero que aparece incompleto en el *Manuscrito astrológico vaticano* (versión del *Picatrix*) (Reg. Lat. 1283)²⁸⁹.

Con respecto al *Libro de las cruces*, se puede afirmar que debido a su contenido, la aplicación de los vaticinios astrológicos a nivel político, se llevó a cabo de manera especialmente cuidadosa, por ejemplo, en cuanto a su tamaño, mayor de lo habitual, para facilitar su consulta, y también en cuanto a la especial intervención del rey en su elaboración, según revela el prólogo.

Se trata de la traducción terminada en 1259 por Yehudah ben Mosheh, con la colaboración de Johan d'Aspa, a partir de un texto árabe de Ubayd Allah, cuya identidad se hace coincidir con la de Abu Marwan Ubayd ben Jalaf al Istiyi por parte de algunos investigadores, aunque no existe consenso al respecto²⁹⁰. En este sentido es necesario decir aquí que la labor de estudio de los textos alfonsíes se dificulta aún más por el hecho de que se hayan perdido muchos de los originales árabes, y también porque los textos que pudieran conservarse no han sido todavía suficientemente estudiados en la mayoría de los casos.

De cualquier modo hay que decir que la primera versión conocida del *Libro de las cruces* data de finales del siglo VIII o principios del IX, es decir, antes de la

²⁸⁸ A. Domínguez Rodríguez, *Astrología y arte en el Lapidario de Alfonso X el Sabio*, pp. 37-39.

²⁸⁹ *Ibidem*, pp. 320-321.

²⁹⁰ R. Muñoz, "Los orígenes del Libro de las Cruces, de Alfonso X el Sabio", p. 154.

introducción en España de textos astrológicos árabes. En este texto se nos dice que lo *fizieron los sabios antiguos*, y que lo *esplanó Oueydalla*, así como que este sistema de las cruces era el utilizado habitualmente en la Península y el norte de África para la predicción meteorológica, por lo que debió existir una versión de éste ya en la España visigoda o, quizás durante la baja latinidad²⁹¹.

En uno de los pasajes del *Libro de las cruces* se compara a Alfonso X con Salomón, y se exalta su figura como la del monarca elegido por Dios de entre todos los de su tiempo a causa de su sabiduría, afirmando que es la inspiración divina la que le lleva a recuperar los saberes perdidos, y que por dicha voluntad divina supo que la ciencia y el saber eran necesarios a los hombres (de manera similar, en el prólogo del *Libro conplido* se da gracias a Dios por la existencia de un rey conocedor de la justicia y del bien, buscador del saber, que reúne a su alrededor a los sabios y les concede bienes). Se conservan en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial los dos únicos manuscritos árabes que corresponden a una parte de la versión alfonsí, mientras que el manuscrito castellano de 1259 se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 9294).

En relación a las ya anteriormente citadas obras del *Liber Picatrix* y del *Liber Razielis* nada se conserva de las versiones castellanas realizadas en 1257 y alrededor de 1259 respectivamente y sólo se conocen sus traducciones latinas. La del manuscrito Reg. Lat. 1300 de la Biblioteca Vaticana, de los siglos XV o XVI, es en todo caso la versión considerada más completa del *Liber Razielis* alfonsí., mientras que del *Picatrix* contamos con el Reg. Lat. 1283 vaticano, códice que contiene una suma de fragmentos cuyo origen aún no ha podido ser determinado en todos los casos.

Bajo la denominación de *Otros tratados astrológicos* Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías agrupan las *Tablas alfonsíes*, los *Cánones de Albateni*, el *Libro del cuadrante señero* y las *Tablas de Zarquiel*. Las *Tablas alfonsíes* que mencionan Alvar y Lucía Megías son realmente una obra de alrededor de 1320 de un grupo de astrónomos parisinos, que parece tuvieron como guía las tablas elaboradas en Toledo a instancias de Alfonso X.

Los *Cánones*, por su parte, son la traducción de una obra del astrónomo árabe al-Battani de la que se conserva una traducción al castellano en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial: ms. T-III-29, realizada a finales del siglo XV en papel y que ocupa los folios 120r-169v de la misma.

²⁹¹ C. Ordóñez de Santiago, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del "Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel"*, p. 42.

También existe otra recopilación de obras astrológicas conservadas en la Bibliothèque de l'Arsenal (París): ms. 8322, que consta de 142 folios que incluyen los *Cánones de Albateni* (ff. 1r-27v), las *Tablas de Albateni* (ff. 28r-93v), las *Tablas de Zarquiel* (ff. 94r-135r) y el *Libro del cuadrante señero* (ff. 136r-142v). Sabemos que perteneció a la biblioteca de don Juan Lucas Cortés²⁹².

Por su parte, otra compilación de textos de carácter astrológico es el llamado *Libro de Astromagia* editado por D'Agostino en el que perviven restos de varios libros distintos conservados en 36 folios con miniaturas editados de la siguiente forma: *Libro de los paranatellonta* o Pseudo Pitágoras (ff. 1r-9v), *Libro de los decanos* (ff. 10r-v), *Libro de la luna* (ff. 11r-24v), *Libro de las imágenes de los doce signos* o Pseudo Aristóteles (ff. 25r-26v), *Libro de Marte* (ff. 27r-30v) y *Libro de Mercurio* (ff. 31r-36v).

Este códice se ha conservado únicamente en la Biblioteca Apostólica Vaticana (Reg. Lat. 1283) y contiene veintiún manuscritos de épocas comprendidas entre el siglo X y el XVI, en diferentes formatos y lenguas (castellano, francés, latín y griego) y con temáticas variadas, puesto que encontramos no sólo textos astrológicos sino también jurídicos, literarios o históricos²⁹³.

Por su parte, acerca del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* sabemos que se trata de la traducción de la obra árabe titulada *Kitāb al-bāri 'fi ajkam al-nu'ūm* de Abu l-Hasan 'Alī ibn Abi l-Rijal aš-Šaybānī al-Kātib al-Mağribī al-Qayrawānī (Abenragel) y que fue Yehudah ben Mosheh ha-Kohen quien encontró el texto árabe y propuso a Alfonso X la realización de una traducción castellana (del texto árabe original no se ha conservado ninguna copia anterior al siglo XIII).

Se hicieron además dos traducciones latinas, conservadas la primera de ellas, escrita por el ya citado Alvarus Ovetensis, en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial (ms. J-II-17) y en la Biblioteca Apostólica Vaticana (ms. Palat. Lat. 1370), mientras que de la segunda, debida a los colaboradores italianos Petrus de Regio y Egidius de Thebaldis Parmensis, se han conservado unos cincuenta manuscritos, la mayoría de ellos incompletos, y varias ediciones impresas de los siglos XV y XVI.

Además, de la versión castellana se realizó una traducción judeo-portuguesa (*Laud. Or.* 310 de la Biblioteca Bodleiana), escrita en caracteres hebreos que contiene las partes cuarta a octava, está fechada en 1411 y que llegó a ser propiedad del alquimista y mago inglés John Dee, quien la adquirió en Lovaina en 1563 (en su

²⁹² C. Alvar-J. M. Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española*, pp. 38-39.

²⁹³ *Ibidem*, pp. 39-40.

biblioteca también se encontraba un ejemplar de la versión latina de la obra)²⁹⁴. Igualmente se conserva una especie de resumen de las partes cuarta y quinta en catalán del siglo XIV en el denominado *Tractac d'astrología* de Bartomeu de Tresbéns.

Las ocho partes del libro, con excepción de la séptima, se han conservado en los siguientes testimonios:

- M** Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 3065 (olim L-74).
- B** Biblioteca de Catalunya (Barcelona): ms. 981.
- V** Biblioteca de Santa Cruz (Valladolid): ms. 253 (olim 78).
- S** Archivo de la Catedral de Segovia: ms. B-338 (olim 90-339).
- R** Biblioteca Apostólica Vaticana: Barb. Lat. 4363²⁹⁵.

El códice **M** es el único que parece proceder del *scriptorium* alfonsí, aunque sólo conserva las cinco primeras partes, son II+230+II folios en vitela escritos a dos columnas con cuarenta líneas, letra gótica y la ornamentación característica del resto de manuscritos alfonsíes.

El texto contiene algunas notas marginales relativas a la traducción así como algunas correcciones; posteriormente, en los siglos XV o XVI, se añadieron nuevas notas y se completó el último folio, dejado en blanco por el amanuense alfonsí, con una serie de apuntes de carácter astrológico que remiten al contenido del texto.

Conocemos al menos a uno de los propietarios del códice puesto que en su segunda guarda se lee que su dueño en 1603 es el Doctor Don Agustín Bernaldo de Villada; en 1718 pasó a formar parte de la Biblioteca Regia fundada por Felipe V, y desde allí llegó a la Biblioteca Nacional.

En cuanto al códice **B**, se trata de 96 folios en papel escritos a dos columnas en la segunda mitad del siglo XIV por varios amanuenses diferentes, procede de la Biblioteca Campomanes y es sólo una copia parcial puesto que contiene la primera parte y algo más de la mitad de la segunda.

El códice **V** es de finales del siglo XIII o de comienzos del siglo XIV y consta de II+136+I folios en pergamino a dos columnas de 25 líneas en letra gótica con algunos ornamentos; conserva solamente las partes quinta y sexta con lagunas. Presenta notas

²⁹⁴ C. Ordóñez de Santiago, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del "Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel"*, p. 153.

²⁹⁵ C. Alvar-J. M. Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española*, p. 30.

marginales que incluyen algunos comentarios, varios de ellos en castellano, pero la mayoría en lengua hebrea.

En cuanto al código **S**, es de la primera mitad del siglo XV (se considera escrito en Sevilla en torno a 1430) y son 228 folios en papel escritos a dos columnas con un número variable de líneas (entre 30 y 40). Conserva la parte octava del *Libro conplido* (fols. 8r-85v) además de los siguientes textos: *Cuestiones en los juicios de las estrellas*, *Cánones del almanaque perpetuo*, *Introductorio del alcabicii*, *Siete climas de la tierra*, *Sobre la circunferencia*, *Juicios al libro de Ali Aben Ragel*, *Tablas de las conjunciones verdaderas de la luna* y *Capítulo en saber de las lluvias*.

Finalmente, el código **R** es una copia ya del siglo XVII realizada en papel que contiene en sus 43 folios el inicio de la octava parte del *Libro conplido* (fols. 18r-42r) además de otros tratados astronómicos. El texto se interrumpe en mitad del capítulo sexto²⁹⁶.

En resumen, puede afirmarse que la escasa difusión de las obras alfonsíes escritas en romance justifica la traducción latina de las mismas, que sí tuvieron una amplia divulgación, gracias a lo cual se han conservado en mejores condiciones. Así mismo, es preciso sumar al problema de que los textos astrológicos (y también los mágicos) han sido objeto de censura en muchos momentos posteriores el hecho de que es verdaderamente complicado abordar la cronología de ciertas obras, puesto que hay que hacerlo con respecto a diversos momentos de su elaboración, es decir, la redacción o traducción del texto, su revisión, la composición del prólogo y la copia del código a través del cual nos ha llegado²⁹⁷.

VII. CONCLUSIONES

La historia de la magia y todas las disciplinas afines ha sufrido una evolución muy condicionada por motivos ideológicos. A pesar de haber existido siempre en todas las culturas y de no poder dissociarse fácilmente ni en sus orígenes ni durante mucho tiempo de otros campos como la religión, la medicina o la ciencia, a partir de un determinado momento, en concreto a lo largo de la Edad Media, comienza un rechazo sistemático, que paradójicamente no consigue eliminarla nunca por completo. Incluso a

²⁹⁶ Ibídem, p. 31.

²⁹⁷ C. Ordóñez de Santiago, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del "Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel"*, p. 101.

día de hoy, al amparo de la libertad existente al menos en determinados lugares del mundo, se ha recuperado una tradición nunca perdida y se ha comenzado a sacar a la luz estableciendo incluso un Día del Orgullo Pagano, celebrado el veinte de septiembre en algunos países. En otros lugares del mundo, menos afortunados a causa de su situación política y religiosa, todavía es posible que se dicten sentencias por brujería y delitos similares.

En Europa, la idea de la magia como algo pernicioso y punible surge a raíz del intento de la Iglesia por terminar con todo posible resto de paganismo en época medieval. La finalidad era acabar con los cultos antiguos que podían suponer una competencia para el cristianismo por encontrarse fuertemente arraigados entre la población, de hecho, se puede decir que se trataba de una labor prácticamente imposible de lograr sin hacer algunas concesiones, motivo por el cual, como sabemos, se asimilaron prácticas y festividades paganas vestidas ahora con ropajes cristianos. Este mismo proceso tuvo lugar también en otras zonas y tradiciones religiosas distintas.

La caza o “delirio de brujas”, como se denominó después, no fue otra cosa más que un mecanismo de represión social, un sistema de control que bajo una acusación imposible de demostrar, y en una época en la que la confesión bajo tortura era suficiente para probar la culpabilidad, se utilizó para eliminar cualquier posible elemento disonante en el entramado social, aparte de servir también como instrumento perfecto para resolver pleitos y venganzas personales, y como socorrido chivo expiatorio ante las situaciones de crisis; el hecho de que ese *culpable para todo* fuesen a veces los judíos y en otros momentos las malvadas brujas era en realidad irrelevante²⁹⁸.

La repetición de determinadas consignas durante el tiempo necesario parece suficiente para que arraiguen en la mentalidad de la gente, aunque sean falsas, y aunque no resistan en la práctica el más mínimo análisis lógico. Este parece ser el funcionamiento natural de la psicología humana puesto que en épocas posteriores y sin salir de Europa se volvieron a vivir episodios quizá no del todo comparables, pero que responden al mismo mecanismo establecido por parte de los responsables políticos. Las medidas represoras son siempre semejantes, además, y así nos encontramos ante la situación de que durante la caza de brujas de hecho había personas que no creían en la veracidad de las acusaciones que se realizaban por esa causa, acusaciones que,

²⁹⁸ Más aún si tenemos en cuenta que, por ejemplo, instituciones como la Inquisición se financiaban en buena medida con la confiscación de bienes de los encausados, por lo que era necesario disponer siempre de nuevas víctimas, fuesen judaizantes, brujas, etc.

recordemos, podían darse, como ocurrió desgraciadamente, incluso contra niños durante los siglos XVI y sobre todo el XVII; pero no creer en la veracidad del delito imputado era motivo suficiente para ser acusado a su vez de herejía, con lo que el sistema represor quedaba así preservado por su misma naturaleza.

Aún admitiendo que la muy minoritaria magia que recurría de algún modo a la ayuda de los demonios existió siempre y también formaba parte de la tradición que se extendió durante siglos de unas culturas a otras, se puede afirmar sin género de dudas que la brujería, tal y como se presentó de manera tradicional, sencillamente nunca existió. La magia, la astrología, la alquimia y la adivinación siempre fueron otra cosa, tanto a nivel culto como popular. Y es igualmente cierto que en todo momento hubo también personas que trataron de defender estas prácticas y que insistieron en desvincularlas de demonios e infiernos, alejándose así de la *magia daemoniaca* y reivindicando la *magia naturalis*.

En la época de Alfonso X el Sabio todavía era posible, pese a la desconfianza y rechazo de la Iglesia, separar lo que podían ser algunas prácticas supersticiosas con más o menos fundamento teórico de las que recogían una larga tradición que en ese momento era eminentemente científica. Es en ese contexto donde se debe situar la obra astromágica recopilada gracias a la iniciativa real. La conexión de todos esos textos con disciplinas como la astrología y la magia no debe restarles importancia ni mucho menos valor, puesto que reúnen un conocimiento transmitido durante siglos y suponen la superación de barreras no sólo temporales, sino también culturales, religiosas y lingüísticas. El mérito de Alfonso X y de sus colaboradores es en ese sentido más que considerable.

Aceptamos hoy unánimemente que nunca existió tampoco lo que en un principio evoca el concepto que se denominó como Escuela de Traductores de Toledo, y asumimos que se sigue llamando así simplemente a un fenómeno que se refiere a la labor de traducción que llevaron a cabo algunos personajes vinculados al rey y especialistas en los temas que traducían, compilaban y ampliaban en muchos casos. El hecho de denominar de un modo u otro ese proceso y a esos personajes carece en realidad de mayor importancia; lo que es innegable es que ellos fueron los transmisores de un saber antiguo que de otro modo se habría perdido.

Alfonso X consideraba la astrología y la magia como campos científicos basándose en la idea filosófica de la existencia de una profunda conexión entre el ser humano y la naturaleza, como afirma Márquez Villanueva lejos de ver en ello nada

diabólico el planteamiento es que lo inescrutable de estas enseñanzas es un secreto cuyos efectos ofrece Dios como recompensa al estudioso, pues constituyen un gran don para la humanidad. En este sentido, los esfuerzos por conciliar todo ello con la ortodoxia cristiana le llevan, por ejemplo, a presentar una astrología vinculada con lo divino en el *Setenario*, asimilando las influencias de los astros con atributos teológicos. También en la *General Estoria* se inserta un tratado sobre adivinación y artes mágicas relativa a los hebreos en tiempos bíblicos y a los griegos²⁹⁹. Todo ello, como afirma el mencionado Francisco Márquez Villanueva, suponía disociar latinidad y saber, superando así las tradiciones y prejuicios previos admitiendo por primera vez el saber no cristiano en pie de igualdad y con independencia del fenómeno religioso. Para don Alfonso ese saber formaba parte de sus deberes como rey, y no sólo para adquirirlo de manera personal, sino para fomentarlo entre su pueblo, puesto que según su opinión sólo los tiranos desean mantener en la ignorancia a sus gentes para evitar que se levanten contra ellos³⁰⁰; por esta razón, siguiendo la línea de pensamiento de Márquez Villanueva, se puede concluir que su proyecto cultural es una extensión de su proyecto político³⁰¹.

Su interés por la magia y por la astrología, incluida la judiciaria, no debió ser simplemente teórico puesto que se trata, de hecho, de disciplinas de una aplicación práctica sin la cual realmente carecen de sentido, y así hay quienes vincularon determinados episodios del reinado de don Alfonso con predicciones astrológicas, como en el caso de la ejecución del infante don Fadrique y de don Simón Ruiz de los Cameros³⁰². Parece, en efecto, probable que alguien que dedicó tanto tiempo y empeño al estudio y difusión de temas tales tuviese también una cierta inclinación a considerar sus consejos como válidos y, por tanto, a tenerlos en cuenta.

El legado de Alfonso X en cualquier caso fue, como hemos venido constatando, de incalculable valor en cuanto a temas científicos se refiere, especialmente en lo que respecta a las *Tablas* astronómicas, que le dieron ya fama de sabio en su época, como dijimos, pero también en otras cuestiones de considerable importancia en cuanto a legislación o para la historia misma de la lengua castellana; a todo ello quedará para siempre unido el nombre del “Estrellero”, de manera que están justificadas las palabras

²⁹⁹ F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, pp. 206-209.

³⁰⁰ Part. II, 1, 10.

³⁰¹ No deja de ser significativo el contraste entre esta actitud alfonsí y la posterior decisión inquisitorial de crear el famoso *Index librorum prohibitorum et expurgatorum* que llegó a implicar la excomunión de los lectores de libros prohibidos contenidos en el mismo.

³⁰² F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, p. 198.

que le dedicó su sobrino don Juan Manuel en el *Libro de la caza*, según las cuales “non podría dezir ningun omne quánto bien este noble rey fizo sennalada mente en acresçentar et alunbrar el saber”.³⁰³

En resumen, la base de toda la obra recopilada por iniciativa de Alfonso X se recoge en las primeras palabras del prólogo del *Lapidario*, que reproducimos aquí según la edición modernizada del manuscrito h.I.15 de la Biblioteca de El Escorial, basada en la edición de Sagrario Rodríguez M. Montalvo (*«Lapidario» (según el manuscrito escurialense H.I.15)*, Madrid, Gredos, 1981) y digitalizada en la Biblioteca Virtual Cervantes:

Aristóteles, que fue más cumplido de los otros filósofos, y el que más naturalmente mostró todas las cosas por razón verdadera, y las hizo entender cumplidamente según son, dijo que todas las cosas que son sólo velos se mueven y se enderezan por el movimiento de los cuerpos celestiales, por la virtud que han de ellos, según lo ordenó Dios, que es la primera virtud y donde la han todas las otras. Y mostró que todas las cosas del mundo son como trabadas, y reciben virtud unas de otras; las más viles, de las más nobles.

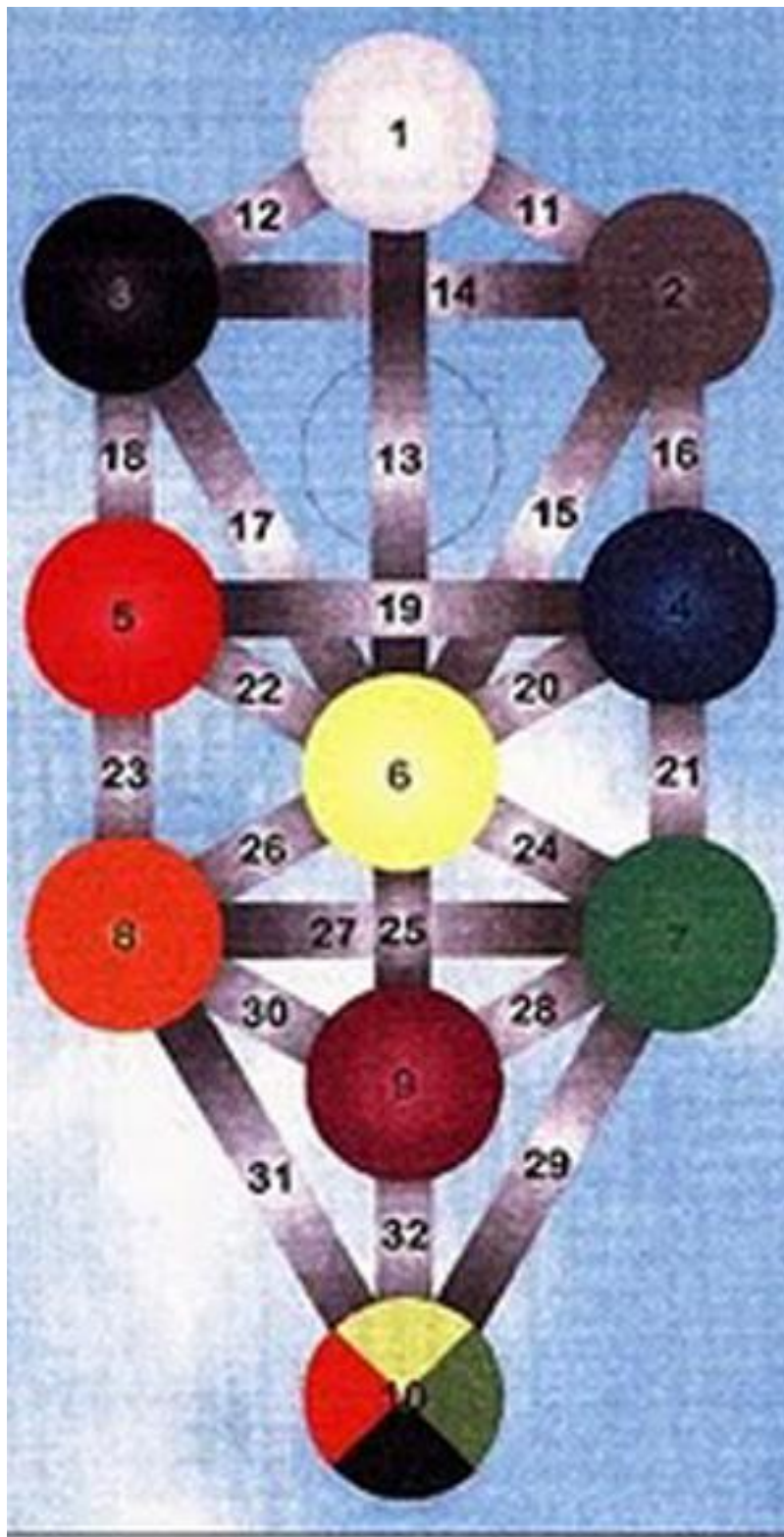
La obra astromágica alfonsí es la heredera, y a su vez transmisora, de una cultura que sorprende en la actualidad por su modernidad al trascender barreras de todo tipo y dar lugar a lo que podemos considerar casi como un sincretismo ideológico y científico; las circunstancias históricas y la inclinación personal del rey hicieron factible una colaboración multicultural que no es necesario idealizar a otros niveles, cosa que sería imposible por otra parte, pues sabemos que la historia desvela episodios que contradicen esa idea, pero que en sí misma resulta sorprendente en un contexto como el del siglo XIII y la España cristiana. La figura central de ese proyecto que presenta el saber como bien máspreciado, según el más puro aristotelismo, es un rey que, siendo cristiano, ni desprecia ni recela del conocimiento de musulmanes y judíos, convirtiéndose así en un imán para los intelectuales de cualquier origen. El hecho de que figuras importantes en sus respectivas comunidades formasen parte del círculo de colaboradores de don Alfonso le sitúa en el centro mismo del saber que irradia en esos momentos desde España al resto del mundo conocido. Se puede afirmar, por tanto, que sin Alfonso X el

³⁰³ *Libro de caza*, en *Obras completas*, Ed. J. M. Bleca, 2 vols., (Madrid, Gredos, 1981), I, p. 520. Cita tomada de F. Márquez Villanueva, op. cit., p. 25.

Sabio no habría sido posible el desarrollo y el florecimiento que vivieron en su época ciencias, puesto que eran tales, como la astrología, la alquimia o la cábala. Pocos reyes de épocas pasadas han tenido, como él, el privilegio de ser reconocidos por su incansable labor cultural, que para Alfonso X estaba indisolublemente ligada a su condición de soberano.

ANEXO I

1. El Árbol de la Vida y sus senderos.



(Imagen tomada de <http://misteriosesotericosoccidentales.blogspot.com/2010/02/las-triadas-en-el-arbol-de-la-vida.html>, publicada por Roberto Vergara en el N° 15 de la revista Alcione).

ANEXO II

Fuente: Biblioteca Virtual Cervantes.

Bibliografía obra científica alfonsí: astronomía, astrología y magia.

- CÁRDENAS, Anthony J., «A Survey of Scholarship on the Scientific Treatises of Alfonso X, El Sabio», *La Corónica*, 11 (1983), pp. 231-247.

Estudios

- BURNETT, Charles, «Filosofía natural, secretos y magia», en GARCÍA BALLESTER, Luis (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, I: Edad Media, [Valladolid], Junta de Castilla y León, 2002, pp. 95-144.
- CHABÁS, José, «Las ciencias exactas», en GARCÍA BALLESTER, Luis (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, I: Edad Media, [Valladolid], Junta de Castilla y León, 2002, pp. 59-94.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro, «Imágenes mágicas. La obra astromágica de Alfonso X y su fortuna en la Europa bajomedieval», en RODRÍGUEZ LLOPIS, Manuel (ed.), *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia, Consejería de Educación y Cultura de la región de Murcia, 1997, pp. 137-172.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro, «"Malas estatuas": ídolos mágicos y dioses artificiales en el siglo XIII», *La Corónica*, 36.1 (2007), pp. 71-96.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, «Traducciones alfonsíes de agricultura árabe», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 181 (1984), pp. 387-397.
- LUCENTINI, Paolo y PERRONE COMPAGNI, Vittoria, «Hermetic Literature, II: Latin Middle Ages», en HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2005, I, pp. 499-529.
- MILLÁS VALLICROSA, José M.^a, «El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus*, 1 (1933), pp. 155-187.
- —, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
- —, «La traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Wafid», *Al-Andalus*, 8 (1943), pp. 281-332.

- —, «La traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Bassal», *Al-Andalus*, 13 (1948), pp. 347-430.
- PINGREE, David, «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo* (Roma, 2-4 ottobre 1984), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, pp. 57-102.
- POULLE, Emmanuel, *Astronomie planétaire au Moyen Âge latin*, Aldershot, Variorum, 1996.
- SAMÓS, Julio, «Tres reyes magos», *Revista de Occidente*, 11 (diciembre, 1984), pp. 109-124.
- —, «Alfonso X and Arabic Astronomy», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMÓS, Julio (eds.), *De astronomia Alphonsi regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 23-38 [Reproducido en Samsó, 1994, capítulo XIII].
- —, *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.
- —, *Islamic Astronomy and Medieval Spain*, Aldershot, Variorum, 1994.
- —, «Las ciencias exactas y físico-naturales», en JOVER ZAMORA, José María (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal*, XVI: *La época del gótico en la cultura española: (c. 1220-c. 1480)*, edición de José Ángel García de Cortázar, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 553-593.
- —, «Traducciones científicas árabo-romances en la Península Ibérica», en FORTUÑO, S. y MARTÍNEZ-ROMERO, T. (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, pp. 199-231.
- —, «Sevilla y la obra científica de Alfonso X», en GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (ed.), *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2000, pp. 567-577.
- —, «La cultura astronómica de Pedro Gallego», en MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (ed.), *Petri Galleci opera omnia quae exstant: Summa de astronomia, Liber de animalibus, Regitiva domus*, Florencia, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 175-186.
- —, «Sobre el astrólogo Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi (fl. c. 788-c. 852)» *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), pp. 657-669.

- —, «Alfonso X», en HOCKEY, Thomas et al. (eds.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Nueva York, Spring, 2007, pp. 20-31.
- TALLGREN, Oiva J., «Observations sur les manuscrits de l'Astronomie d'Alphonse X le Sage, rei de Castille», *Neuphilologische Mitteilungen*, 10 (1908), pp. 110-114.
- VERNET, Juan, «Tradición e innovación en la ciencia medieval», en *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Barcelona, Instituto de Filología, Institución «Milà y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, pp. 173-189.
- —, «Alfonso X y la astronomía árabe», en MONDÉJAR, José y MONTOYA, Jesús (eds.), *Estudios alfonsíes: lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*, Granada, Instituto de Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, 1985, pp. 17-31.
- —, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acanilado, 1999.

Colaboradores

- HILTY, Gerold, «El Libro conplido en los iudizios de las estrellas», *Al-Andalus*, 20 (1955), pp. 1-74.
- PROCTER, E. S., «The Scientific Works of the Court of Alfonso X of Castile: The King and his Collaborators», *Modern Language Review*, 40 (1945), pp. 12-29.
- ROMANO, David, «Los científicos judíos de la corte de Alfonso X: Ishaq ben Sayyid y Yehudá ben Mošé», en *La ciencia hispanojudía*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 128-158 [traducción española de «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei», en *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 677-711; trabajo reproducido también en ROMANO, David, *De historia judía hispánica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1991, pp. 147-181.
- ROTH, Norman, «Two Jewish Courtiers of Alfonso X called Zag (Issac)», *Sefarad*, 43 (1983), pp. 75-85.
- —, «Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work», en BURNS, Robert I. (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 59-71.
- SAMSÓ, Julio, «Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X», *Llull*, 4 (1981), pp. 171-179.

Astronomía

Libros del saber de astronomía

Manuscritos

Biblioteca de la Universidad Complutense, ms. 156 [se trata del manuscrito regio de Alfonso X, muy mutilado sobre todo en su primera parte]

- Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3.306 (siglo XVI).
- Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1.197 (siglo XVI).
- [Para otros mss. véase GÓMEZ REDONDO y LUCÍA MEGÍAS, 2002].

Edición facsimilar

- Alfonso X, Libros del saber de astronomía de Alfonso X, [Barcelona, Planeta-Agostini], 1999 [facsímil del ms. 156 de la Biblioteca de la Universidad Complutense, con estudios y reedición de la transcripción de Manuel Rico y Sinobas, vid infra].

Ediciones

- RICO y SINOBAS, Manuel (ed.), Libros del saber de astronomía del Rey D. Alfonso X de Castilla, Madrid, Tipografía de don Eusebio Aguado, 1863-1867, 5 vols.
- CÁRDENAS, Anthony J., A Study and Edition of the Royal Manuscript of El libro del saber de astrología, tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, 1974.
- KELLER, Yvonne M., A Preliminary Study and Transcription of the Libro de las figuras de las estrellas fixas que son en el ochavo çielo of MS 1197 of the Biblioteca Nacional de Madrid, tesis doctoral, The University of New Mexico, 1998.

Traducción italiana del siglo XIV

Manuscrito

- Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat lat. 8174.

Ediciones

- KNECHT, P. (ed.), I libri astronomici di Alfonso X in una versione fiorentina del trecento, Zaragoza, 1962 [edición parcial].
- LEVI, Joseph Abraham (ed.), Text and Concordance of the Biblioteca Apostolica Vaticana, MS 8174: «Libro di sapere di astronomia», Alfonso X El Sabio (14th-Century Italian Translation by Guerruccio Federighi), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1993 [en microfichas].

Estudios

- CALVO, Emilia, «La lámina universal de Alî b. Jalaf (s. XI) en la versión alfonsí y su evolución en instrumentos posteriores», en COMES, Mercè, MIELGO, Honorino y SAMSO, Julio (eds.), «Ochava espera» y «Astrofísica»: textos y estudios

sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X, Barcelona, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1990, pp. 221-238.

- CALVO, Emilia y PUIG, Roser, «The Universal Plate Revisited», *Suhayl*, 6 (2006), pp. 113-157.
- CÁRDENAS, Anthony J., «The Complete Libro del saber de astrología and Cod. Vat. Lat. 8174», *Manuscripta* 22 (1981), pp. 14-22.
- —, «Hacia una edición crítica del Libro del saber de astrología de Alfonso X: Estudio codicológico actual de la obra regia (mutilaciones, fechas, y motivos)», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, II, pp. 111-120.
- —, «Sobre la procedencia alfonsí de un globo celeste», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSÓ, Julio (eds.), *De astronomia Alphonsi regis . Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 139-152.
- —, «Al-Sufi como fuente del libro de la Ochava espera de Alfonso X», en COMES, Mercè, MIELGO, Honorino y SAMSÓ, Julio (eds.), «Ochava espera» y «Astrofísica»: textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X , Barcelona, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Agencia Española de Cooperación Internacional ,Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1990, pp. 11-113.
- —, *Ecuatorios andalusíes = Anuari de Filologia: Estudis Àrabs*, 13 (1990).
- DORCE POLO, Carlos, «Sobre el cuadrante solar de Alfonso X el Sabio», *Asclepio*, 51.2 (1999), pp. 167-184.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando y LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, «Alfonso X, Libro del saber de astrología», en ALVAR, Carlos y LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, *Diccionario filológico de literatura medieval española: textos y transmisión*, Madrid, Castalia, 2002, pp. 35-38.
- KING, David A., «A Vetustissimus Arabic Treatise on the Quadrans Vetus », *Journal for the History of Astronomy*, 33 (2002), pp. 237-255.
- MANCHA, José Luis, «Sobre la versión alfonsí del ecuatorio de Ibn al-Samh», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSÓ, Julio (eds.), *De astronomia Alphonsi*

regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 117-123.

- MARTÍ, Ramon y VILADRICH, Marcè, «En torno a los tratados de uso del astrolabio hasta el siglo XIII en al-Andalus, la Marca Hispánica y Castilla», en VERNET, Juan (ed.), Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X, Barcelona, Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, pp. 9-74.

- MILLÁS VALLICROSA, J., «La introducción del cuadrante con cursor en Europa», Isis, 17 (1932), pp. 218-258.

- MILLS, A. A., «The Mercury Clock of the Libros del Saber», Annals of Science, 45 (1988), pp. 329-344.

- NORTH, J. D., «The Alfonsine Books and Some Astrological Techniques», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSÓ, Julio (eds.), De astronomia Alphonsi regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 43-50.

- PUIG, Roser, «La proyección ortográfica en el Libro de la açafeha alfonsí», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSÓ, Julio (eds.), De astronomia Alphonsi regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 125-138.

- SAMSÓ, Julio, «Maslama al-Majrîrî and the Alphonsine Book on the Construction of the Astrolabe», Journal for the History of the Arabic Science, 4 (1980), pp. 3-8 [Reproducido en SAMSÓ, 1994, capítulo XIV].

- —, «Sobre el tratado de la azafea y de la lámina universal: intervención de los colaboradores alfonsíes», Al-Qantara, 8 (1987), pp. 29-43 [Reproducido en SAMSÓ, 1994, capítulo XV].

- —, «Qustâ ibn Lûqâ and Alfonso X on the Celestial Globe», Suhayl, 5 (2005), pp. 63-79.

- SAMSÓ, Julio y COMES, Mercè, «Al-Sûfî and Alfonso X», Archives Internationales d'Histoire des Sciences, 38 (1988), pp. 67-76 [Reproducido en SAMSÓ, 1994, capítulo XVII].

- SAMSÓ, Julio y MIELGO, H., «Ibn al-Zarqâlluh on Mercury», *Journal for the History of Astronomy*, 25 (1994), pp. 289-296 [reimpreso en *Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007].
 - SÁNCHEZ PÉREZ, José Augusto, «La personalidad científica y los relojes de Alfonso X el Sabio», *Murgetana*, 8 (1955), pp. 21-42.
 - TALLGREN, Oiva J., «Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina», en *Homenaje ofrecido a Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, 1925, II, pp. 633-718.
 - VILADRICH, Mercè, «On the Sources of the Alphonsine Treatise Dealing with the Construction of the Plane Astrolabe», *Journal for the History of Arabic Science*, 6 (1982), pp. 167-171.
 - —, «Una nueva evidencia de materiales árabes en la astronomía alfonsí», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSÓ, Julio (eds.), *De astronomia Alphonsi regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 105-116.
 - —, «Dos capítulos de un tratado de astrolabio en un pergamino del monasterio de Santa María de Pedralbes», en COMES, Mercè, MIELGO, Honorino y SAMSÓ, Julio (eds.), «Ochava espera» y «Astrofísica»: textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X , Barcelona, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Agencia Española de Cooperación Internacional & Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1990, pp. 239-246.
 - VILADRICH, Mercè y MARTÍ, Ramon, «Sobre el Libro dell ataçir de los Libros del saber de astronomía de Alfonso X el Sabio», en VERNET, Juan (ed.), *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X* , Barcelona, Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, pp. 75-100.
- Cánones y tablas de Albateni, Tablas de Azarquiel y Tratado del cuadrante señero
- Manuscrito
- París, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 8322 [manuscrito procedente del escritorio de Alfonso X, incompleto].
- Ediciones
- BOSSONG, Georg (ed.), *Los Cánones de Albateni*, Tübingen, Max Niemeyer, 1978.

- MILLÁS VALLICROSA, José M.^a, Estudios sobre Azarquiel , Madrid, Granada, Escuela de Estudios Árabes, Instituto «Miguel Asín», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943-1950 [Edición de la traducción alfonsí de las tablas de Azarquiel, pp. 149-237].
- —, «Una nueva obra astronómica alfonsí: el tratado del cuadrante "sennero"», Al-Andalus, 21 (1956), pp. 59-92.

NOTA: Las traducción alfonsí de las tablas de Albateni no ha sido editada, aunque Nallino ofreció una traducción latina de algunas de ellas y recogió también sus variantes (II, pp. 172 y 274-283).

Estudios

- AUSEJO, Elena, «Trigonometría y astronomía en el Tratado del cuadrante sennero», Dynamis, 4 (1984), pp. 7-22.
- NALLINO, C. A., Al-Battani sive Albateni Opus astronomicum, Milán, Ulrich Hoepli, 1899-1907, 3 vols.

Tablas alfonsíes

Se conservan unos cánones en castellano, pero no las tablas; existe una variedad de manuscritos con las Tablas alfonsíes en latín, que se imprimieron en Venecia en 1483, con varias ediciones posteriores.

Manuscritos

- Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3.306 [Cánones, fols. 34-73].
- Florencia, Biblioteca Laurenziana, S. Marco, 193 (siglo XIV) [Alphonsi Regis tabulae astronomicae; cito sólo este testimonio, por su temprana fecha, de principios del siglo XIV, no registrado en CHABÁS y GOLDSTEIN, 2003, pp. 323-327; no existe aún un inventario de todos los manuscritos de las Tablas].

Ediciones

- CHABÁS, José y GOLDSTEIN, Bernard R. (eds.), The Alfonsine Tables of Toledo, Dordrecht, Kluwer, 2003 [edición y estudio de los cánones castellanos].
- —, Las tablas alfonsíes de Toledo, Toledo, Diputación Provincial, 2008 [traducción y revisión de la obra de ambos autores de 2003 citada anteriormente].
- POULLE, Emmanuel (ed.), Les Tables Alphonsines avec les canons de Jean de Saxe, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1984 [se basa en la edición de Venecia, 1483, y recoge una selección de las tablas].
- Tabulae astronomice Alfontij Regis Castellae, Venecia, Erhard Ratdolt, 1483.

NOTA: Recuérdese que las tablas editadas por Rico y Sinobas nada tienen que ver con las Tablas alfonsíes, como mostró Millás Vallicrosa, 1943-1950, p. 407; son una falsificación del editor a partir de un almanaque portugués del siglo XIV].

Estudios

- BEAUJOUAN, Guy, «Observations et calculs astronomiques de Jean de Murs (1321-1344)», en 14th International Congress of the History of Science. Proceedings, Tokyo, 1975, II, pp. 27-30 [Reproducido en BEAUJOUAN, Guy, *Par raison de nombres. L'art du calcul et les savoirs scientifiques médiévaux*, Aldershot, Variorum, 1991, cap. VII].
- CASANOVAS, Juan, «On the Precession Problem in the Alfonsine Tables», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSO, Julio (eds.), *De astronomia Alphonsi regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 79-87.
- CHABÁS, José, «Were the Alfonsine Tables of Toledo First Used by their Authors?», *Centaurus*, 45 (2003), pp. 142-150.
- —, «El libro de las tablas alfonsíes: el inicio del lenguaje astronómico en castellano», en ALSINA, Victoria et al. (eds.), *Traducción y estandarización: la incidencia de la traducción en la historia de los lenguajes especializados*, Madrid, Frankfurt am Main, Iberoamericana, Vervuert, 2004, pp. 79-86.
- —, «From Toledo to Venice: The Alfonsine Tables of Prosdócimo de' Beldomandi of Padua (1424)», *Journal for the History of Astronomy*, 38 (2007), pp. 269-281.
- CHABÁS, José y GOLDSTEIN, Bernard R., «Early Alfonsine Astronomy in Paris: The Tables of John Vimond (1320)», *Shuayl*, 4 (2004), pp. 204-294.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura, «Las tablas astronómicas de Alfonso X el Sabio. Los ejemplares del Museo Naval de Madrid», *Anales de Historia del Arte*, 15 (2005), pp. 29-50.
- GOLDSTEIN, Bernard R., CHABÁS, José y MANCHA, José Luis, «Planetary and Lunar Velocities in the Castilian Alfonsine Tables», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 138 (1994), pp. 61-95.
- KUNITZSCH, Paul, «The Star Catalogue Commonly Appended to the Alfonsine Tables», *Journal for the History of Astronomy*, 17 (1986), pp. 89-98.

- NORTH, J. D., «The Alfonsine Tables in England», en MAEYAMA, Y. y SALZER, W. G. (eds.), *Prismata: Festschrift für Willy Hartner*, Wiesbaden, Steiner, 1977, pp. 269-301 [reproducido en NORTH, J. D., *Stars, Minds and Fate: Essays in Ancient and Medieval Cosmology*, Londres, 1989, pp. 327-359].
- —, «Just Whose Were the Alfonsine Tables?», en CASULLERAS, Josep y SAMSÓ, Julio (eds.), *From Bagdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe, 1996, I, pp. 453-475.
- POULLE, Emmanuel, «Les Tables alphonsines sont-elles d'Alphonse X?», en COMES, Mercè, PUIG, Roser y SAMSÓ, Julio (eds.), *De astronomia Alphonsi regis. Actas del simposio sobre astronomía alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) y otros trabajos sobre el mismo tema*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 51-69.
- —, «The Alfonsine Tables and Alfonso X of Castille», *Journal for the History of Astronomy*, 19 (1988), pp. 97-113 [reproducido en POULLE, 1996, cap. V].
- SAMSÓ, Julio, «On the Solar Model and the Precession of the Equinoxes: the Alphonsine Zij and its Arabic Sources», en SWARUP, G. et al. (eds.), *Proceedings of an International Astronomical Union Colloquium, 91, held in New Delhi, India, Cambridge*, Cambridge University Press, 1987, pp. 175-183 [reproducido en SAMSÓ, 1994, cap. XIX].
- SAMSÓ, Julio y CASTELLÓ, Francisco, «An Hypothesis on the Epoch of Ptolemy's Star Catalogue According to the Authors of the Alfonsine Tables», *Journal for the History of Astronomy*, 19 (1988), pp. 115-120 [reproducido en SAMSÓ, 1994, cap. XX].

De configuratione mundi

Se ha perdido el texto castellano; se conserva una traducción latina hecha a partir de él.

Edición

- MANCHA, José Luis, «La versión alfonsí del Fi Hay'at al-alam (De configuratione mundi) de Ibn al-Haytham», en COMES, Mercè, MIELGO, Honorino y SAMSÓ, Julio (eds.), «Ochava espera» y «Astrofísica»: textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X , Barcelona, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1990, pp. 133-207.

Estudios

- LANGERMANN, Y. Tzvi (ed.), *Ibn al-Haytham's On the Configuration of the World*, Nueva York, Garland Publishing, 1990.
- —, «Arabic Cosmology», *Early Science and Medicine*, 2 (1997), pp. 185-213.
- RASHED, Roshdi, «The Configuration of the Universe: A Book by al-Hasan ibn al-Haytham?», *Revue d'Histoire des Sciences*, 60 (2007), pp. 47-63.
- SAMSO, Julio, «El original árabe y la versión alfonsí del *Kitab fi hay'at al-alam* de Ibn al-Haytam», en COMES, Mercè, MIELGO, Honorino y SAMSO, Julio (eds.), «Ochava espera» y «Astrofísica»: textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X, Barcelona, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1990, pp. 115-131.

Astrología

Libro conplido en los iudizios de las estrellas

Manuscritos

Nota: se citan sólo los más importantes para la reconstrucción del texto.

- Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3.065 [procedente del escritorio regio de Alfonso X; contiene las partes 1 a 5].
- Valladolid, Biblioteca de Santa Cruz, ms. 253 [siglo XIV; contiene las partes 5 y 6].
- Archivo de la Catedral de Segovia, ms. B-338 [siglo XV; conserva la parte 8].
- Oxford, Bodleian Library, ms. Laud or.310 [siglo XV; traducción judeo-portuguesa de los libros 4 a 8].

Ediciones

- HILTY, Gerold (ed.), *Aly Aben Ragel, El libro conplido en los iudizios de las estrellas: traducción hecha en la corte de Alfonso X*, Madrid, Real Academia Española, 1954.
- —, *Aly Aben Ragel, El libro conplido en los iudizios de las estrellas (Partes 6 a 8), traducción hecha en la corte de Alfonso X, con la colaboración de Luis Miguel Vicente García*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005.
- ORDÓÑEZ DE SANTIAGO, Carmen (ed.), «El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del Libro conplido en los

iudizios de las estrellas de Abenragel», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Traducciones latinas de la corte de Alfonso X

- Álvaro de Toledo [se conocen dos manuscritos].
 - o El Escorial, ms. J-II-17 (Roma, 24 de marzo de 1460).
 - o Biblioteca Vaticana, Palat. 1370 (siglo XV).
- Egidio de Tebaldis y Petrus de Regio, ca. 1272 [numerosos manuscritos e impresiones; se cita sólo uno de ellos y la princeps].
 - o El Escorial, ms. J-II-7 (siglo XV).
 - o Haly, filius Abenragel, Liber in iudiciis astrorum, Venecia, Erhard Ratdolt, 1485.

Estudios

- BOSSONG, Georg, «El libro conplido en los juizios de las estrellas y su original árabe: cotejos lexicológicos», en Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes, Madrid, Gredos, 1987, III, pp. 601-661.
- GONZÁLEZ LLUBERA, I., «Two Old Portuguese Astrological Texts in Hebrew Characters», Romance Philology, 6 (1952-1953), pp. 267-272.
- HILTY, Gerold, «El Libro conplido en los iudizios de las estrellas», Al-Andalus, 20 (1955), págs. 1-74.
- —, «A versão portuguesa do Livro conprido», BIBLOS, 58 (1982), pp. 207-267.
- —, «Cinco notas ibero-románicas relacionadas con el Libro conplido», Vox Romanica, 62 (2003), pp. 182-193.
- —, «Vier Versionen des Libro conplido und das Bedürfnis nach Übersetzung», en EMSEL, Martina y CUARTERO OTAL, Juan (eds.), Brücken. Übersetzung und Kommunikation. Festschrift für Gerd Wotjak zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main, 2007, II, pp. 171-181.
- KENNEDY, Kirstin, «Un código castellano del siglo XIII que no se copió para Alfonso X: el ms. 3065 de la Biblioteca Nacional de Madrid del Libro conplido en los iudizios de las estrellas», en CÁTEDRA, Pedro M. et al. (eds.), La memoria de los libros: estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América, [Salamanca], Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, I, pp. 177-187.
- NYKL, A. R., «Libro conplido en los juizios de las estrellas», Speculum, 29 (1954), pp. 85-99.

- STEGEMANN, Viktor, *Der griechische Astrologe Dorotheos von Sidon und der arabische Astrologe Abu'l-Hasan Ali ibn abi'r-Riğāl, genannt Albohazen*, Heidelberg, F. Bilabel, 1935.
- —, «Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū l-Hasan 'Alī ibn abī r-Riğāl (11. Jhdt.)», *Orientalia*, 6 (1937), pp. 317-336.
- VICENTE GARCÍA, Luis Miguel, «La importancia del Libro conplido en los iudizios de las estrellas en la astrología medieval (Reflexiones sobre la selección de obras astrológicas del código B338 del siglo XV del archivo catedralicio de Segovia)», *Revista de Literatura Medieval*, 14.2 (2002), pp. 117-134.

Libro de las cruces

Manuscritos

- Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9294 [procede del escritorio de Alfonso X].
- Archivo de la Catedral de Segovia, ms. B-338 (siglo XV).
- Real Academia de la Historia, Madrid, ms. V-6-75 (siglo XVII).

Edición

- KASTEN, Lloyd A. y KIDDLE, Lawrence B. (eds.), *Alfonso el Sabio, Libro de las cruces*, Madrid, Madison, Instituto «Miguel de Cervantes», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

Estudios

- CASTELLS, Margarita, «Un nuevo dato sobre El libro de las cruces en al-Ziy al-mustalah (obra astronómica egipcia del siglo XIII)», *Al-Qantara*, 13 (1992), pp. 367-376.
- MILLÁS VALLICROSA, José M.^a, «Sobre el autor del Libro de las cruces», *Al-Andalus*, 5 (1940), pp. 230-234.
- MUÑOZ, Rafael, «Textos árabes del Libro de las cruces de Alfonso X», en VERNET, Juan (ed.), *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia, Universidad de Barcelona, 1981, pp. 175-204.
- SAMSÓ, Julio, «The Early Development of Astrology in al-Andalus», *Journal for the History of Arabic Science*, 3 (1979), pp. 228-243 [Reproducido en SAMSÓ, 1994, cap. IV].
- —, «Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica», en VERNET, Juan (ed.), *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*, Barcelona, Instituto de Filología,

Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, pp. 81-114.

- —, «La primitiva versión árabe del Libro de las cruces», en VERNET, Juan (ed.), Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X, Barcelona, Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, pp. 149-161.

- SÁNCHEZ PÉREZ, José A., «El Libro de las cruces», *Isis*, 14 (1930), pp. 77-132.

Quadripartitum

No se conserva el texto castellano, sino una traducción latina a partir de él hecha en la corte alfonsí por Egidio de Tebaldis.

Manuscritos

Se conservan numerosos testimonios; cito solamente dos y la edición príncipe.

- El Escorial, ms. E-III-4.
- New College, Oxford, ms. 282.
- Liber quadripartiti Ptholemei, Veneci, Bonetum Locatellum, 1493.

Estudios

- BURNETT, Charles, «The Certitude of Astrology: The Scientific Methodology of Al-Qabisi and Abu Ma'shar», *Early Science and Medicine*, 7 (2002), pp. 198-213.
- GABRIELI, Giuseppe, «Medici e scienziati arabi: Ali ibn Ridwan», *Isis*, 6 (1924), pp. 500-506.
- LUCENTINI, Paolo, «Il Liber de accidentibus ermetico e il commento di Haly Abenrudianus al Tetrabiblos di Tolomeo», en CAROTI, Stefano y PINZANI, Roberto (eds.), *Ob rogatum sociorum meorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, Milán, Angeli, 2000, pp. 93-122.
- — (ed.), «Liber de accidentibus», en GROS, Gerrit et al. (eds.), *Hermes Trismegisti Astrologica et Divinatoria*, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 139-173.
- SEYMORE, Jennifer Ann, «The Life of Ibn Ridwan and his Commentary on Ptolemy's Tetrabiblos», tesis doctoral, Columbia University, 2001.

Magia

Lapidario

Manuscrito

El Escorial, h-I-15 [código procedente del escritorio alfonsí; contiene cuatro lapidarios].

Ediciones

- ALFONSO X, Primer Lapidario, Madrid, Edilán, 1982, 2 vols. [edición facsímil del primero de los lapidarios del ms. h-I-15 de El Escorial, y volumen de estudios complementario].
- BREY MARIÑO, María (ed.), Alfonso X, rey de Castilla, Lapidario, Odres Nuevos, Madrid, Castalia, 1970, 2.^a edición.
- DIMAN, Roderic C. y WINGET, Lynn W. (eds.), Alfonso el Sabio, Lapidario and Libro de las formas & ymagenes, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980.
- FERNÁNDEZ MONTAÑA, J. (ed.), Lapidario del Rey D. Alfonso X. Códice original, Madrid, Real Academia de la Historia, 1881 [Reproducción fotomicrolitográfica del ms. Escorial h-I-15].
- RODRÍGUEZ M. MONTALVO, Sagrario (ed.), Alfonso X, Lapidario (según el manuscrito escurialense H.I.15), Madrid, Gredos, 1981.

Estudios

- AMASUNO, Marcelino V., «En torno a las fuentes de la literatura científica del siglo XIII: presencia del Lapidario de Aristóteles en el alfonsí», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9 (1984-1985), pp. 299-328.
- —, *La materia médica de Dioscórides en el Lapidario de Alfonso X el Sabio. Literatura y Ciencia en la Castilla del siglo XIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- —, «El contenido médico en el Lapidario alfonsí», *Alcanate*, 5 (2006-2007), pp. 139-161.
- CÁRDENAS-ROTUNNO, Anthony, «El lapidario alfonsí: la fecha problemática del código escurialense h-I-15», en SEVILLA ARROYO, Florencio y ALVAR EZQUERRA, Carlos (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Madrid 6-11 julio 1998), Madrid, Castalia, 2000, I, pp. 81-87.
- DARBY, George S. O., «The Mysterious Abolays», *Osiris*, 1 (1936), pp. 251-259.
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, *Astrología y arte en el «Lapidario» de Alfonso X*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2007 [1.^a ed., 1982].
- HALLEUX, R., «Damigéron, Evax et Marbode: L'heritage alexandrin dans les lapidaires médiévaux», *Studi Medievali*, 15 (1974), pp. 327-347.

- HALLEUX, Robert y SCHAMP, Jacques (eds. y trads.), *Les Lapidaires grecqs*, París, Les Belles Lettres, 1985.
- MÉLY, F. de, *Les Lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, París, Ernest Leroux, 1896-1902, 3 vols.
- NUNEMAKER, J. Horace, «The Lapidary of Alfonso X», *Philological Quarterly*, 8 (1929), pp. 248-254.
- —, «The Madrid Manuscript of the Alfonsine Lapidaries», *Modern Philology*, 29 (1931), pp. 101-104.
- —, «Noticias sobre la alquimia en el Lapidario de Alfonso X», *Revista de Filología Española*, 18 (1931), pp. 261-262.
- —, «In Pursuit of the Sources of the Alfonsine Lapidaries», *Speculum*, 14 (1939), pp. 483-489.

Livre des secrez de nature

No se conserva el texto castellano, sino una traducción francesa realizada a partir de él.

Edición

- DELATTE, L. (ed.), *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, París, Droz, 1942 [edición en pp. 291-352].

Estudios

- BAIN, David, «Some Textual and Lexical Notes on Cyranides "Books Five and Six"», *Classica et Mediaevalia*, 47 (1996), pp. 151-167.
- KAIMAKIS, D. (ed.), *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan, Hain, 1976.
- MÉLY, F. de., «Les Cyranides», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 24 (1900), pp. 119-131.
- TANNERY, Paul, «Les Cyranides», *Revue des Études Grecques*, 17 (1904), pp. 335-349.
- TORAL-NIEHOFF, Isabel, *Kitab Giranis. Die arabische Übersetzung der ersten Kyranis des Hermes Trismegistos und die griechischen Parallelen*, Munich, Utz, 2004.
- WAEGEMAN, Maryse, *Amulet and Alphabet: Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, Gieben, 1987.

Picatrix

No se conserva el texto castellano, sino una traducción latina hecha a partir de él.

Manuscritos

Varios mss., cito solamente uno.

- París, Biblioteca Nacional, ms. 10272.

Ediciones

- PERRONE COMPAGNI, Vittoria (ed.), «Picatrix latinus: concezioni filosofico-religiose e prassi magica», *Medioevo*, 1 (1975), pp. 237-337 [edición parcial].
- PINGREE, David (ed.), *Picatrix: The Latin Version of the Ghāyat al-Hakīm*, Londres, The Warburg Institute, 1986.

Traducciones

- BAKHOUCHE, Béatrice, FAUQUIER, Frédéric y PÉREZ-JEAN, Brigitte (trads.), *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, Turnhout, Brepols, 2003.

Original árabe

- RITTER, Hellmut (ed.), *Picatrix: das Ziel des Weisen von Pseudo-Magrītī*, Leipzig, B.G. Teubner, 1933.
- RITTER, Hellmut y PLESSNER, Martin, «Picatrix»: *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magrītī*, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1962.

Estudios

- FIERRO, Maribel, «Bātinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Hakīm* and the *Ghāyat al-Hakīm* (Picatrix)», *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.
- FORCADA, Miquel, «La traducción alfonsí del Picatrix», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 25 (1991-1992), pp. 153-167.
- HARTNER, Willy, «Notes on Picatrix», *Isis*, 56 (1965), pp. 438-451.
- KAHANE, Henry, KAHANE, Renée y PIETRANGELI, Angelina, «Picatrix and the Talismans», *Romance Philology*, 19 (1965-1966), pp. 574-593.
- PERRONE COMPAGNI, Vittoria, «La magia cerimoniale del Picatrix nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, 88 (1977), pp. 279-330.
- PINGREE, David, «Some of the Sources of the Ghāyat al-Hakīm», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 1-15.
- —, «Between the Ghāya and Picatrix, I: The Spanish Version», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), pp. 27-56.

Liber Razielis

Se ha perdido el texto castellano; se conserva la versión latina hecha a partir de él en varios códices, la mayor parte incompletos.

Manuscritos

Se citan sólo los dos más importantes.

- Halle Universität, 14.B.36 (siglo XV) [Completo].
- Vat. Reg. lat., 1300 (siglo XIV) [Sin los apéndices].

Estudios

- D'AGOSTINO, Alfonso, «Capitoli di letteratura perduta: Alfonso X, il Libro de Raziel e la tradizione romanza», en BATTISTA DE CESARE, Giovanni y SERAFIN, Silvana (eds.), *El girador: studi di letterature iberiche e ibero-americane offerti a Giuseppe Bellini*, Roma, Bulzoni, 1984, I, pp. 291-304.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro, «Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí», *Bulletin of Hispanic Studies*, 74 (1997), pp. 21-39.
- PAGE, Sophie, «Magic and the Pursuit of Wisdom: The "Familiar" Spirit in the Liber Theysolius», *La Corónica*, 36.1 (2007), pp. 41-70.
- REBIGER, Bill y SCHÄFER, Peter (eds.), *Sefer ha-Razim. Das Buch der Geheimnisse*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2009, 2 vols.
- SECRET, François, «Sur quelques traductions du Sēfer Razī'el», *Revue des Études Juives*, 128 (1969), pp. 223-245.
- VÉRONÈSE, Julien, « La transmission groupée des textes de magie "salomonienne" au Moyen Âge: bilan historiographique, inconnues et pistes de recherche», en GIOANNI, Stéphane y GRÉVIN, Benoît (eds.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations, VI-XIV siècles*, Roma, École Française de Rome, 2008, pp. 193-233.

Libro de las formas e imágenes

Manuscrito

- El Escorial, h-I-16 [códice procedente del escritorio alfonsí; conserva solamente el prólogo y el índice general; el resto de la obra se ha perdido].

Ediciones

- DIMAN, Roderic C. y WINGET, Lynn W. (eds.), *Alfonso el Sabio, Lapidario and Libro de las formas & ymagenes*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980.
- FERNÁNDEZ MONTAÑA, J. (ed.), *Lapidario del Rey D. Alfonso X. Códice original*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1881 [Reproducción fotomicrolitográfica del manuscrito].

Estudios

- CÁRDENAS, Anthony J., «Alfonso X's Libro de las formas e de las ymagenes: Facts and Probabilities», *Romance Quarterly*, 33 (1986), pp. 269-274.

- GARCÍA AVILÉS, Alejandro, «Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), pp. 14-23.

Libro de astromagia

Manuscritos

- Vat. Reg. lat. 1283 [se conserva sólo este testimonio, muy fragmentario, procedente del escritorio alfonsí. El Libro de astromagia ocupa los 36 primeros folios].

Ediciones

- DARBY, George S. (ed.), «An Astrological Manuscript of Alfonso X», tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1932.

- D'AGOSTINO, Alfonso (ed.), *Astromagia* (Ms. Reg. lat. 1283^a), Nápoles, Liguori, 1992.

- DÍEZ, Raquel (ed.), «Alfonso X el Sabio, Picatrix (Ms. Vaticano Reginensis Latinus 1283^a)», tesis doctoral, New York University, 1995.

Estudios

- D'AGOSTINO, Alfonso, *Il «Libro sulla magia dei segni» ed altri studi di filologia spagnola*, Brescia, Paideia, 1979.

- DARBY, George S. O., «Ibn Wahshiya in Medieval Spanish Literature», *Isis*, 33 (1941), pp. 433-438.

- GARCÍA AVILÉS, Alejandro, «Mercurio en el Libro de Astromagia: una iconografía de origen indio en el scriptorium de Alfonso X el Sabio», en MELERO MONEO, M.^a Luisa et al. (eds.), *Imágenes y promotores en el arte medieval: miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001, pp. 391-406.

- SOLALINDE, Antonio G., «Alfonso X, astrólogo», *Revista de Filología Española*, 13 (1926), pp. 350-356.

Clavis sapientiae

No se conserva el texto castellano, pero sí una versión latina hecha a partir de él.

Manuscritos

No se conserva.

Edición

- *Theatrum chemicum*, Argentorati, sumptibus heredum Eberh. Zetzneri, 1622, V, pp. 855-879.

- CARUSI, Paola, «Animalis herbalis naturalis: considerazioni parallele sul De anima in arte alchimiae attributo ad Avicenna e sul "Miftāh al-Hikma" (opera di un allievo di Apollonio di Tiana)», *Micrologus*, 3 (1995), pp. 45-74.
- —, «Alchimia islamica e religione: la legittimazione della natura», *Oriente Moderno*, 19 (2000), pp. 461-502.
- —, «Harmis al-Harāmisa dans l'alchimie islamique: une recherche par auteur et par sujet», *Early Science and Medicine*, 5 (2000), pp. 121-130.
- LEVI DELLA VIDA, G., «Something More about Artefius and his Clavis sapientiae», *Speculum*, 13 (1938), pp. 80-85.
- LUANCO, José Ramón de, «Clavis sapientiae Alphonsi, regis Castellae», en *Homenaje a Marcelino Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado: estudios de erudición española*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1899, I, pp. 63-67.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

OBRAS ALFONSÍES:

- *El Lapidario*, ed. R. Calvo, Madrid, 1987.
- *Lapidario. Basado en la edición de Sagrario Rodríguez M. Montalvo («Lapidario» (según el manuscrito escurialense H.I.15)*, Madrid, Gredos, 1981), <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01604185103474960770035/index.htm>
- *Lapidario and Libro de las formas & ymagenes*, ed. R. C. Diman & L.W. Winget, Madison, 1980.
- *Lapidario*, ed. María Brey Mariño, Madrid, Castalia, 1968.
- *Lapidario del rei d. Alfonso X el Sabio*, ed. J. O. Cardoso Gonçalves, Lisboa, Centro Tip. Colonial, 1929.
- *El Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, intr. y ed. G. Hilty, Madrid, 1954.
- *La Parte octava del Libro conplido en los juyzios de las estrellas*, edición incluida en la tesis doctoral de Luis Miguel Vicente García, *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del Libro conplido en los juyzios de las estrellas*, University Microfilms INC, Ann Arbor Michigan, 1990.
- *El libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas. Partes 6 a 8*, G. Hilty (intr. y ed.) con la colaboración de Luis Miguel Vicente García, Zaragoza, 2005.
- *El libro conplido en los iudizios de las estrellas*, Editorial Escuela de Traductores Sirventa, Barcelona, 1997.
- *Obras (Selección)*, ed. F. J. Díez de Revenga, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 2006.
- *Alfonso X el Sabio. Libro de las Cruces*, ed. Ll. A. Kasten & B. Kiddle, Madrid-Madison, 1961.
- *Libros del Saber de Astronomía*, ed. Manuel Rico y Sinobas, 5 tomos, Madrid, 1863-1867.
- *Picatrix, Abu-l Casim Maslama ben Ahmad. Picatrix, el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, ed. M. Villegas, Madrid, 1982.
- *Picatrix. The latin version*, ed. D. Pingree, London, 1986.

- *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, trad. B. Bakhouché, F. Fauquier y B. Pérez-Jean, Turnhout, 2003.
- *Las Siete Partidas del sabio rey Don Alfonso el X. Con las variantes de más interés y con la glosa del lic. Gregorio López. Vertida al castellano y estensamente adicionada con nuevas notas y comentarios y unas tablas sinópticas comparativas, sobre la Legislación Española, antigua y moderna, hasta su actual estado*, 4 tomos, Eds. Ignacio Sanpontos y Barba, D. Ramón Martí Eixala, y D. José Ferrer y Subirana, Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes, 1843.
- *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*,
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/90259510980136154332679/index.htm>
- *Las Siete Partidas (Antología)*, ed. F. López Estrada y M. T. López García-Berdoy, Castalia, Madrid, 1992.
- *Setenario*, ed., e intr. de K. H. Vandderford, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945.
- *Setenario*, Barcelona, Crítica, 1984.

OBRAS SOBRE ASTROLOGÍA:

- ACOSTA, Andrés,
“Las obras astronómicas en los talleres alfonsíes (I)”, *Ayeres*, 1, 1990, pp. 4-12.
- ALADRÉN, Mariano,
“Apuntes sobre la existencia de la astrología ibérica”, 1994,
<http://www.elpalau.info/astrologia%20articulos.htm>
- BALLESTÍN SERRANO, Alfredo,
“La astrología judía en Aragón”, www.dpz.es/turismo/monograficos/aragon-sefarad/.../VolII-19.pdf
- CHABÁS, José-GOLDSTEIN, Bernard R.,
Las Tablas Alfonsíes de Toledo, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 2008.

- DOMÍNGUEZ BORDONA, L.,
 "El *Libro de los juicios de las estrellas* traducido por Alfonso X el Sabio",
Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid, 8, 1931,
 pp. 171-176.
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana,
 - *Astrología y arte en el Lapidario de Alfonso X el Sabio*, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 2007.
 - "Astrología y mitología en los manuscritos ilustrados de Alfonso X el Sabio", *En la España Medieval*, Vol. 30, 2007, pp. 27-64.
 - "La pervivencia de la astrología islámica en el arte cortesano europeo de los siglos XIII al XVI", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Tomo 50, 1984, pp. 227-238.
- FONTAINE, Jacques,
 "Isidore de Seville et l'Astrologie.", *Revue des Etudes Latines*, 31, 1953, pp. 271-300, en *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London, Variorum Reprints, 1988, pp. 271-300.
- GARCÍA SOLALINDE, Antonio,
 - "Alfonso X astrólogo. Noticia del manuscrito vaticano Reg. lat. num. 1283", *Revista de Filología Española*, 13, 1926, pp. 350-356.
 - "Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras", *Revista de Filología Española*, 2, 1915, pp. 283-288.
- ORDÓÑEZ DE SANTIAGO, Carmen,
El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del "Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel", Universidad Complutense, Madrid, 2006.
- PAGE, Sophie,
La astrología en los manuscritos medievales, A y N Ediciones, Madrid, 2006.
- PASCUAL BLÁZQUEZ, José Luis,
 - "El cielo y el cosmos de nuestros antepasados",
<http://astrofactoria.webcindario.com/>
 - "Breve panorama histórico de la astrología",
<http://astrofactoria.webcindario.com/tema1.pdf>

- SANTOS, Demetrio,
 - *Introducción a la historia de la astrología*, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2003.
 - *Investigaciones sobre astrología* (2 Vol.), Ciclos del Cosmos, Madrid, 1999.
 - *Comentario al Evangelio*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2007.
 - *Astrología y Gnosticismo*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2003.
 - *Comentario al tratado de Astrología y Magia de Alfonso X el Sabio*, Valencia, Grial, 2000.
- TESTER, Jim,

Historia de la astrología occidental, Siglo XXI, Madrid, 1992.
- VALENZUELA VILA, M^a Mar,

“El nacimiento de la astronomía antigua: estabilizaciones y desestabilizaciones culturales”, *A Parte Rei* 70, Julio 2010, <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

OBRAS SOBRE MAGIA:

- ARROYO DE LA FUENTE, M^a Amparo,

“Aspectos iconográficos de la magia en el Antiguo Egipto: imagen y palabra”, *Akros*, N^o 8, 2009, pp. 63-72.
- BAKHOUCHE, Béatrice,

“Les décans dans le *Picatrix*, un traité médiévale de magie astrale”, *MHNL*, 3, 2003, pp. 135-148.
- BRIER, Bob,

Los misterios del Antiguo Egipto, Ediciones Robinbook, Barcelona, 2008.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis,

“La adivinación y sus formas en el mundo de la magia greco-egipcia”, en *L’endevinació al món clàssic* (Sánchez León, M^a Luisa, editora), *Caixa de Balears i Universitat de les Illes Balears*, Palma de Mallorca, 2007, pp. 141-162.
- COULLAUT CORDERO, Jaime,

“La *Sīmiyā*’ en al-Andalus”, *El Futuro del Pasado*, N^o 1, 2010, pp. 451-463.
- DAXELMÜLLER, Christoph,

Historia social de la magia, Herder, Barcelona, 1997.

- FORCADA. Miquel,
“El *Picatrix*, fuente del *Lapidario*”, “*Ochaua espera*” y “*Astrofísica*”, *Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X*, Barcelona, 1990, pp. 209-220.
- GARCÍA TEIJEIRO, Manuel,
“Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos”, *Koinòs lógos: homenaje al profesor José García López*, Vol. 1, 2006, pp. 305-316.
- KIECKHEFER, Richard,
La Magia en la Edad Media, Editorial Crítica, Barcelona, 1992.
- MARCO SIMÓN, Francisco,
“Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia”, *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, Nº 1, 2001, pp. 105-131.
- MARTÍN VALENTÍN, FRANCISCO J.
Los magos del Antiguo Egipto, Oberon, Madrid, 2002.
- MARTÍNEZ DE CARNERO, Fernando,
“De Raziel a la teosofía. Magia y literatura en España”, *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, Nº 1, 2002, Sezione Monographica, <http://www.artifara.com/rivista1/testi/Raziel.asp>
- MARTÍNEZ PEÑA, Tomás,
“Magia y religión en Grecia y Egipto”, *Temas para la Educación*, Nº 8, Mayo 2010, <http://www.fe.ccoo.es/andalucia/docu/p5sd7149.pdf>
- PAGE, Sophie,
La magia en los manuscritos medievales, Ay N Ediciones, Madrid, 2006.
- ROMÁN LÓPEZ, M^a Teresa,
“La magia hindú y su proyección hacia occidente en el mundo antiguo”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, T. 8, 1995, pp. 85-126.
- RUBIERA MATA, María Jesús,
“La mesa de Salomón”, *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Nº 3, 1980, pp. 26-31.
- RUIZ DE LA PUERTA, Fernando,
 - *Historia de la magia en Toledo*, Ediciones Covarrubias, Toledo, 2010.

- *La cueva de Hércules y el Palacio encantado de Toledo*, Bremen, Olías del Rey, 2004.
- SEUDO ABUL-CASIM MASLAMA BEN AHMAD AL-MAJRITI,
Picatrix, trad. Marcelino Villegas, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- TORIJANO, Pablo A.,
“El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: algunas consideraciones prácticas”, *Gerión*, Nº 18, 2000, pp. 535-547.
- TRACHTENBERG, Joshua-IDEL, Moshe,
Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion, University of Pennsylvania Press, 2004.
- VÁZQUEZ HOYS, Ana M^a,
 - “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, T. II, 1989, pp. 171-196.
 - “La Magia de la Palabra”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, T. 7, 1994, pp. 327-362.

OBRAS SOBRE CÁBALA:

- CLARO, Andrés,
La Inquisición y la Cábala, Vol. 1: Historia: saber y poder, Ed. LOM, Santiago de Chile, 1996.
- DOLCET, José M^a,
“Hermetismo y cábala cristiana”, <http://symbolos.com/s11jmdet.htm>
- EISENFELD, Myriam, (trad.)
Sefer Yetzirah, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1992.
- FORTUNE, Dione,
La cábala mística, Kier, Buenos Aires, 1993.
- GIOL, Carles, (trad.)
Antología del Zohar, Ed. Obelisco, Barcelona, 1996.
- GONZÁLEZ, Federico–VALLS, Mireia,
“Presencia viva de la cábala”, <http://simbolismoyalquimia.com/cabala/provenza-y-gerona.htm>
- IDEL, Moshe,
Cábala. Nuevas perspectivas, Ediciones Siruela, Madrid, 2005.

- KARR, Don, (trad.)
Liber Salomonis: Cephaz Raziel, <<http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/Solomon/LibSal.pdf>>
- KNIGHT, Gareth,
Guía práctica al simbolismo cabalístico, Luis Cárcamo Editor, Madrid, 1981.
- SATZ, Mario, (trad.)
Sefer ha-Bahir, Ed. Obelisco, Barcelona, 1992 (1ª edición 1985).
- SCHOLEM, Gerschom,
 - *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Riopiedras, Barcelona, 1994.
 - *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.
 - *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Riopiedras, Barcelona, 1994.
 - *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998.
- WOLFSON, Elliot R.,
“Moisés de León y el Zohar”, *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, pp. 165-192.

OBRAS SOBRE FILOSOFÍA:

- ALBERT REYNA, Ibrahim,
Humanismo Islámico. Una Antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, Ed. Junta Islámica, Córdoba, 2007.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel,
Historia del pensamiento en el mundo islámico, Vol. I, II y III, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- DE MARTINO, Giulio-BRUZZESE, Monica,
Las filósofas: Las Mujeres Protagonistas en la Historia del Pensamiento, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.
- FERRATER MORA, José,
Diccionario de filosofía,
http://www.ferratermora.org/ency_filosofo_kp_llull.html

- FORMENT, Eudaldo,
Historia de la Filosofía II. Filosofía Medieval, Ediciones Palabra, Madrid, 2004.
- GILSON, Étienne,
El espíritu de la filosofía medieval, Ediciones Rialp, Madrid, 2004.
- HIRSCHBERGER, Johannes,
Historia de la Filosofía, Tomo I, Antigüedad, Edad Media y Renacimiento, Herder, Barcelona, 1976.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel-CALVO MARTÍNEZ, Tomás,
Historia de la Filosofía, Anaya, Madrid, 1985.
- SOTO POSADA, Gonzalo,
Filosofía medieval, San Pablo, Bogotá, 2007.

OBRAS GENERALES:

- ALVAR, Carlos,
"Textos científicos traducidos al castellano durante la Edad Media",
Convergences medievales. Épopée lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tiznes, Ed. N. Henrard, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, pp. 25-47.
- ALVAR, Carlos-LUCÍA MEGÍAS, José Manuel,
Diccionario filológico de literatura medieval española: Textos y transmisión, Castalia, Madrid, 2002.
- AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V.,
"El contenido medico en el "Lapidario" alfonsí", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, Nº 5, 2006-2007, pags. 139-162.
- ANES ÁLVAREZ DE CASTRILLÓN, Gonzalo, (coord.)
Europa y el Islam, Real Academia de la Historia, Madrid, 2003.
- BAER, Yitzzak,
Historia de los judíos en la España cristiana, Altalena, Madrid, 1981.
- BARÁIBAR LÓPEZ, Juan,
"Aspectos insólitos del Egipto Faraónico", *Clío*, Nº 27, 2002,
<http://clio.rediris.es/articulos/egiptoinsolito.htm>

- BARÓN FERNÁNDEZ, José,
“Medicina e Historia”, 1963, <http://www.servetus.org/newsletter/newsletter3/links/baron.htm>
- BEDRIÑÁN, Claudio,
“Apocalipsis, una comunidad que resiste al Imperio”,
www.ofs-rgb2.com.ar/formacion/Sitioinfo/Est/Teo/Ap.doc
- BENITO RUANO, Eloy,
“Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 13, 2000, pp. 13-28.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José Mª,
“Etruscos. Dioses y hombres”,
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/09255074379869662977857/021865.pdf>
- BONFANTE, Larissa-SWADDLING, Judith,
Mitos Etruscos, Ediciones Akal, Madrid, 2009.
- BOSSONG, G.,
 - “El Libro Conplido en los iudizios de las estrellas y su origen árabe. Cotejos lexicológicos”, *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes III*, Oviedo, 1985, pp. 601-611.
 - "Las traducciones alfonsíes y el desarrollo de la prosa científica castellana", *Actas del Coloquio hispano-alemán Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1978.
- BRASA DÍEZ, Mariano,
“Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo”, *Revista española de filosofía medieval*, Nº 4, 1997, pp. 35-50.
- CANTERA, Francisco-IGLESIAS, Manuel,
Sagrada Biblia, BAC, Madrid, 1975.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique,
“Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España medieval*, Nº 25, 2002, pp. 47-83.
- CARO BAROJA, Julio,
Vidas mágicas e Inquisición, Istmo, Madrid, 1992.

- CASTRO VICENTE, Félix Francisco,
El Libro de San Cipriano (I), Hbris: Revista de bibliofilia, N° 27, 2005, pp. 15-25.
- CERVERA FRAS, M^a José,
"Los talismanes árabes de Tórtoles", *Turiaso*, VII, 1987, pp. 225-274.
- CIRAOLLO, Leda Jean-SEIDEL, Jonathan Lee (eds.),
Magic and divination in the ancient world, Brill-Styx, Leiden, 2002.
- DAVIDSON, Ellis Hilda Roderick,
"La religión de los germanos", en *Historia religionum. Manual de historia de las religiones* (ed. Bleeker, C. J.-Widengren, G.), *I Religiones del pasado*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 591-608.
- DE MARCO, Marcella,
"Tecnicismos y cultismos en el *Lapidario* de Alfonso X el Sabio", *Anuario de Filología Hispánica*, N° 7, 2004, pp. 37-56.
- DELGADO SUÁREZ, Rosario,
 - "La Alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X El Sabio", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, N° 38, 2008, <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/lapidar.html>>
 - "Antecedentes e influencias en la obra científico-mágica de Alfonso X el Sabio: La unión fascinante de la Astrología, la Astronomía, la Alquimia, la Magia, la Medicina y los Milagros a través de la Historia", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, N° 37, 2007, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/alfonsox.html>
- DE PAZ BLANCO, María Rosario,
Lenguaje y experiencia en la mística judía, UCM, Madrid, 2008.
- DEYERMOND, Alan D.,
Historia de la literatura española, Vol. 1, La Edad Media, Ariel, Barcelona, 2001.
- DÍEZ MACHO, Alejandro,
Apócrifos del Antiguo Testamento, Vol. IV, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.

- DORÓN, Aviva,
 - “La imagen de Alfonso X el Sabio en la creación literaria hebrea”, *Asociación Internacional de Hispanistas*, Actas XII, 1995, pp. 129-139.
 - “La poesía de Todros ha-Levi Abulafia como reflejo del encuentro de las culturas: la hebrea y la española en la Toledo de Alfonso X el Sabio”, *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Antonio Vilanova, Vol. 1, 1992, pp. 171-178.
 - “La poesía hebraico-española como reflejo de los procesos socio-culturales en la España cristiana”, *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Juan Villegas, Vol. 3, 1994, pp. 34-41.
- ELIADE, Mircea,
 - *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1999.
 - *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México D.F., 2007.
 - *Alquimia asiática*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1992.
- ENCICLOPEDIA JUDAICA CASTELLANA,
El pueblo judío en el pasado y el presente: su historia, su religión, sus costumbres, su literatura, su arte, sus hombres, su situación en el mundo, México D.F., Editorial Enciclopedia Judaica Castellana, 1948-1951. 10 v.
- ESPLUGA, Xavier-MIRÓ I VINAIXA, Mónica,
Vida religiosa en la antigua Roma, Editorial UOC, Barcelona, 2003.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime,
 “La escuela de nigromancia de Toledo”, *Anuario de Estudios Medievales*, N° 13, 1983, pp. 205-268.
- FERRER, José María,
Secretum, La España enigmática, Robinbook, Barcelona, 2007.
- FRANKFORT, Henri J.,
 - *Reyes y dioses*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
 - *La religión del Antiguo Egipto*, Alertes, Barcelona, 1998.
- FRAZER, James G.,
Magia y Religión, Leviatán, Buenos Aires, 1993.

- FUSTER, Sergio,
“Algunas consideraciones sobre rituales y conjuros mágicos en la literatura
védica”, *Seda-Revista de Estudios Asiáticos*, <http://www.revistaseda.com.ar>
- GALENDE DÍAZ, Juan Carlos,
“La criptografía medieval: El Libro del Tesoro”, *II Jornadas sobre
documentación de la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)*, Madrid, 2003, pp. 41-
77.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro,
 - “Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el
scriptorium alfonsí”, *Bulletin of Hispanic studies*, Vol. 74, Nº 1, 1997,
pp. 21-40.
 - "Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X", *Journal of the Warburg
and Courtauld Institutes*, 59, 1996, pp. 14-23.
 - “Imágenes mágicas. La obra astromágica de Alfonso X y su fortuna en la
Europa bajomedieval”
[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/891428409890
69476210457/p0000001.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/89142840989069476210457/p0000001.htm)
 - “La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X”, *Alcanate:
Revista de estudios Alfonsíes*, Nº 5, 2006-2007, pp. 49-88.
- GARCÍA GALLO, Alfonso,
“La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis”, *Anuario de Historia del
Derecho Español*, Nº 55, 1985, pp. 495-704.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Alejandro,
“Los "Libros de Suertes" medievales: las Sortes Sanctorum y los prenostica
socratis basilei: estudio, traducción y edición crítica”, *Revista de estudios
latinos: RELat*, Nº. 4, 2004, pp. 293-297. Es reseña de Enrique Montero
Cartelle-Alberto Alonso Guardo, *Los "Libros de Suertes" medievales: las Sortes
Sanctorum y los prenostica socratis basilei: estudio, traducción y edición
crítica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004.
- GARCÍA TEJEDOR, Esther C.,
Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas, UNED, Madrid,
2002.

- GARGATAGLI, Marietta,
“La historia de la Escuela de Traductores de Toledo”, *Quaderns, Revista de traducció*, 4, 1999, pp. 9-13.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice,
Mahoma, Ediciones Akal, Madrid, 1990.
- GIL, José S.,
La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos, Instituto de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1985.
- GIL, Luis,
“Medicina, religión y magia en el mundo griego”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, N° 11, 2001, pp. 179-198.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, Francisco José,
Dioses, templos y oráculos. Creencias, cultos y adivinación en las grandes civilizaciones del pasado, Ediciones Nowtilus, Madrid, 2007.
- GONZÁLEZ, Daniel H.,
“Escuela de Traductores de Toledo”, *Infodiversidad* N° 011, Sociedad de Investigaciones Bibliotecológicas, Buenos Aires, 2007, pp. 77-88.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel,
 - “La corte de Alfonso X el Sabio”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, N° 5, 2006-2007, pp. 13-30.
 - “Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos”, en *El legado de Alfonso X*, p 13.
- GONZALO MAESO, David,
El legado del judaísmo español, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- GREGORIO, Daniel,
 - “Alfonso X de Castilla, o la sabiduría como herramienta del poder”, *De Arte*, 7, 2008, pp. 61-76.
 - “La producción del "scriptorium" alfonsí”, *Estudios humanísticos. Filología*, N° 27, 2005, pp. 85-102.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David,
“Oráculo y ley. Una aproximación a la influencia política de la adivinación en la Antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, T. 22, 2009, pp. 299-309.

- HÜBSCH, Ayatollah,
Los profetas del Islam, Tikal Ediciones, s/f.
- LARA PEINADO, Federico,
Libro de los Muertos, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- LE GOFF, Jacques-SCHMITT, Jean-Claude (eds.),
Diccionario razonado del Occidente medieval, Ediciones Akal, Madrid, 2003.
- LEICHT, Reimund,
Astrologumena Judaica, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
- LLOSA SANZ, Álvaro,
“Lección de magia: una fantasía didáctica medieval”, *eHumanista*, Vol. 11,
2008, pp. 136-157.
- LÓPEZ, Agustín-TABUYO, María (trads.),
El libro de los muertos de los antiguos egipcios, José J. de Olañeta, Editor,
Palma de Mallorca, 2006.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco,
 - *El concepto cultural alfonsí*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004.
 - “La magia erótica del Lapidario alfonsí”, *Anuario de Letras*, Vol. 35,
1997, pp. 349-369.
 - “In Lingua Tholetana”, *La Escuela de Traductores de Toledo*, Toledo,
1996, pp. 23- 34.
- MARTEAU, Paul,
El Tarot de Marsella. Prólogo de Jean Paulhan. Exposición de Eugène Caslant,
Edaf, Madrid, 1985.
- MARTIN, Georges,
“Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria”, en *Alfonso X y su
época: El siglo del rey Sabio*, coord. Miguel Rodríguez Llopis, pp. 259-286,
Carroggio, Barcelona, 2001.
- MEEKS, Dimitri, FAVARD-MEEKS, Christine,
La vida cotidiana de los dioses egipcios, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino,
Historia de los heterodoxos españoles, CSIC, Madrid, 1992.

- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo,
 - *La España del Siglo XIII: Leída en imágenes*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1986.
 - *Varia medievalia*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2003.
 - “Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes”, *Quaderns. Revista de traducció* 4, 1999, pp. 67-84.
- MILLÁS VALLICROSA, José M^a,
 - “El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio”, *Quaderns. Revista de traducció* 4, 1999, pp. 33-65.
 - “Estudios sobre la historia de la ciencia española”, *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, 1987.
 - “Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia en Europa a través de España”, Barcelona, *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, 1943.
- MOLINA MOLINA, Ángel Luis,

“Los juegos de mesa en la Edad Media”, *Miscelánea medieval murciana*, Vol. XXI-XXII, 1997-1998, pp. 215-238.
- MONTERO, Santiago,
 - “Adivinación y esclavitud en la Roma antigua”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, N° 0, 1995, pp. 141-156.
 - “Trajano y la adivinación tradicional”, *Gerión*, Anejos IV, 2000, pp. 25-40.
 - “La interpretación romana de las prácticas hepatoscópicas extranjeras”, *Gerión*, N° 13, *Servicio de Publicaciones Universidad Complutense*, Madrid, 1995, pp. 155-168.
 - *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la antigüedad*, Trotta, Madrid, 1997.
- MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús-DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.),

El Scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las “Cantigas de Santa María”, Editorial Complutense, Madrid, 1999.
- MUÑOZ, Rafael,

“Los orígenes del Libro de las Cruces, de Alfonso X el Sabio” (1ª parte), *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, N° 1, 1982, pp. 153-176.

- MUÑOZ SENDINO, José,
La Escala de Mahoma, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1949.
- NASR, Seyyed Hossein,
Vida y pensamiento en el Islam, Editorial Herder, Barcelona, 1985.
- NIETO SORIA, José Manuel,
 - “Principios teóricos y evolución de la política eclesiástica de Alfonso X”,
Mayurqa: Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts, N° 22, 1, 1989, pp. 465-474.
 - *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)* (ed.), Sílex Universidad, Madrid, 2006.
- ORDÓÑEZ BURGOS, Jorge Alberto,
“La adivinación en Egipto: praxis política imperial”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, T. 22, 2009, pp. 311-322.
- PROCTER, Evelyn S.,
Alfonso X de Castilla, patrono de las letras y del saber, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 2002.
- PROVENCIO, Herminia-MARTÍNEZ, José Joaquín
“La época alfonsí y los inicios de la prosa castellana”,
<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclng/01361734322369497865891/p00000001.htm>>
- RODRÍGUEZ DÍAZ, Elena E.,
“Indicios codicológicos para la datación de los manuscritos góticos castellanos”,
Historia, instituciones, documentos, N° 31, 2004, pp. 543-558.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Ricardo,
“La convivencia basada en la cultura: el ejemplo de la Escuela de Traductores de Toledo”, *Encuentros multidisciplinares*, Vol. 7, N° 19, 2005, pp. 41-56.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, M^a Isabel,
“Dioses y demonios marinos en el mundo etrusco: creencias, espacios, significación e iconografía”, *Akros*, N° 5, 2006, pp. 61-70.
- RODRÍGUEZ BAUSÁ, Luis,
Templarios en Toledo, Ediciones Covarrubias, Toledo, 2009.

- ROMANO VENTURA, David,
 - *De historia judía hispánica*, Publicacions i Edicions UB, Barcelona, 1991.
 - “Los hispanojudíos en la traducción y redacción de las obras científicas alfonsíes”, *La Escuela de Traductores de Toledo*, Toledo, 1996, pp. 35-50.
- RÖMER, W. H. PH.,
 - “La religión de la antigua Mesopotamia”, en *Historia religionum. Manual de historia de las religiones* (ed. Bleeker, C. J.-Widengren, G.), *I Religiones del pasado*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 121-196.
- ROOB, Alexander,
 - *El museo hermético. Alquimia & Mística*, Taschen, Köln, 2006.
- RUBIA, Francisco J.,
 - *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Drakontos, Barcelona, 2003.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel-TARGARONA BORRÁS, Judith,
 - *Diccionario de autores judíos. Sefarad. Siglos X-XV*, Ediciones El Almendro, Madrid, 1988.
 - *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: la interpretación de la Biblia en el medievo*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1996.
- SÁEZ JUÁREZ, Juana,
 - “Religión y ejército. Las causas de la grandeza y el mantenimiento del poder en la Roma antigua”, <http://mural.uv.es/juasajua/religionyejercito.htm>
- SAMSÓ, Julio,
 - “Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica”, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclit/01604185981252968570035/index.htm>
 - “La primitiva versión árabe del *Libro de las Cruces*”, en *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, Juan Vernet (ed.), Barcelona, 1983, pp.148-157.
 - “Las traducciones toledanas en los siglos XII y XIII”, *La Escuela de Traductores de Toledo*, Toledo, 1996, pp. 17-22.

- SANMARTÍN, Joaquín-SERRANO, José Miguel,
Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto, Ediciones Akal, Madrid, 1998.
- SCOTT, Ernest,
Les Gardiens Invisibles, Edit. Le Courrier du Livre, París, 1990.
- SERDÀ, Patricia,
“Guenon, Dante y la Tradición Hermética”, *Symbolos, Revista internacional de Arte-Cultura-Gnosis*, <http://www.geocities.com/symbolos/s23psrd2.htm>
- SHAH, Idries,
Los Sufis, Kairós, Barcelona, 1996.
- SICRE, José Luis,
Profetismo en Israel, Estella, Verbo Divino, 1997.
- SIRAT, Colette,
A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, París, 1996.
- SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio,
“Los adivinos míticos en la Grecia antigua”, en *L'endevinació al món clàssic* (Sánchez León, M^a Luisa, editora), Caixa de Balears i Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2007, pp. 13-50.
- SZNOL, Shifra,
“Sefer ha-Razim. El libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego”, *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, N^o 10.2, 1989, pp. 265-288.
- TEJERO ROBLEDO, Eduardo,
“El siete, número cósmico y sagrado. Su simbología en la cultura y rendimiento en el *Romancero*”, *Didáctica (Lengua y Literatura)*, Vol. 15, 2003, pp. 221-253.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín,
La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento, Ayuntamiento de Toledo, Concejalía de Cultura, Toledo, 1998.
- VERNET GINÉS, Juan,
 - *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, Barcelona, Universidad Autónoma, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

- *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.
- VICENTE GARCÍA, Luis Miguel,
 - *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Ediciones Laberinto, Madrid, 2006.
 - “La actitud de Alfonso X el Sabio hacia la astrología”, en *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Junta de Castilla y León, Vol. I, 1993, pp. 379-386.
 - “La importancia del *Libro conplido en los juyzios de las estrellas* en la astrología medieval”, *Revista de Literatura Medieval*, XIV/2, 2002, pp. 117-134.
 - “Plotino y el problema de las estrellas: una solución para los neoplatónicos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, pp. 189-196.
 - “San Agustín, San Gregorio y San Isidoro ante el problema de las estrellas: fundamentos para el rechazo frontal de la astrología” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, 2001, pp. 187-203.
 - “Una nueva filosofía de la astrología en los siglos XII y XIII: el impacto de las traducciones del árabe y la postura de Santo Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 2002, pp. 249-264.
 - “De la confrontación entre la astrología y el primer cristianismo al aprovechamiento de los arquetipos astrológicos por el humanismo cristiano” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, 2004, pp. 227-242.
 - “La cristianización de la astrología en el enciclopedismo medieval”, *Cauces Revue d'Études hispaniques*, 6, Dossier Monographique: *Science, Magie et Religion, un Compromis Medieval*, 2005, pp. 87-101.
- VILLENA, Enrique de,

Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena, ed. Pedro M. Cátedra, intr. Julio Samsó, Barcelona, Humanitas, 1983.
- VVAA,

El legado de Alfonso X, Región de Murcia, Consejería de Cultura y Educación, Murcia, 1998.

- VVAA,
Memoria de Sefarad, Catálogo, SEACEX, Toledo, 2003.
- VVAA,
Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2001.
- VVAA,
Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa, Consejería de Cultura y Educación, Murcia, 1997.